



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES

Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: Espectografía filosófica para la
restitución pesimista de una filosofía del suicidio

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN HUMANIDADES

PRESENTA

Arnold Hernández Díaz

DIRECTOR DE TESIS

Luis Alonso Gerena Carrillo

Cuernavaca, Morelos a 25 de junio del 2026

Solo es revolucionario el que cuestiona el hecho mismo de existir; todos los demás, el anarquista a la cabeza, transigen con el orden establecido.

Emil Cioran. *Cuadernos. 1957-1972.*

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL

CAPITULO I.

ABISMARSE AL SUICIDIO: UNA APROXIMACIÓN PANORÁMICA

1. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO I
 - 1.1. EL SUICIDIO Y SUS INTERROGANTES: UNA APROXIMACIÓN PANORÁMICA I
 - 1.2. EL SUICIDIO Y SUS INTERROGANTES: UNA APROXIMACIÓN PANORÁMICA II
 - 1.3. CONCLUSIÓN AL CAPÍTULO I

CAPITULO II.

EL SUICIDIO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

2. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO II
 - 2.1. EL SUICIDIO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO
 - 2.2. EL PESIMISMO, EL SUICIDIO Y EL VALOR DE LA VIDA
 - 2.3. CONCLUSIÓN AL CAPÍTULO II

CAPÍTULO III.

LA DEFENSA FILOSÓFICA DEL SUICIDIO EN MAINLÄNDER

3. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO III
 - 3.1. CONSIDERACIONES PREELIMINARES}
 - 3.2. LAS LÍNEAS MAESTRAS DE LA FILOSOFÍA DE LA REDENCIÓN DE PHILIPP MAINLÄNDER Y LAS SENDAS DE REDENCIÓN (INDIVIDUALES Y COLECTIVAS)
 - 3.3. MAINLÄNDER CON Y CONTRA SCHOPENHAUER: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS EN TORNO AL SUICIDIO
 - 3.4. LA DEFENSA FILOSÓFICA DEL SUICIDIO EN MAINLÄNDER
 - 3.5. DE LO QUE SE TRATA ES DE LA REDENCIÓN DE LA EXISTENCIA (*ERLÖSUNG VOM DASEIN*)
 - 3.6. CONCLUSIÓN(ES) AL CAPÍTULO III

CAPÍTULO IV.

¿QUÉ NOS ENSEÑA EL CADÁVER DE UN SUICIDA?: UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA FINAL SOBRE EL SUICIDIO

4. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO IV
 - 4.1. ¿QUÉ NOS ENSEÑA EL CADÁVER DE UN SUICIDA? UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA FINAL SOBRE EL SUICIDIO Y SUS INTERROGANTES
 - 4.2. CONCLUSIÓN AL CAPÍTULO IV

CONCLUSIÓN GENERAL

APÉNDICE FILOSÓFICO. ENTREVISTAS AL DR. MANUEL PEREZ CORNEJO, TRADUCTOR Y ESPECIALISTA EN LA OBRA DE PHILIPP MAINLÄNDER.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN GENERAL

Para hablar sobre el tema del suicidio de una manera profunda, honesta y “des-estigmatizada” en nuestros días, debemos quitarle el rancio y pesado velo del aspecto médico y volver a verlo como una cuestión de libertad personal y desafío existencial de corte pesimista. No se trata de promover actos impulsivos de autodestrucción, sino de reconocer que la negada capacidad de decidir sobre nuestra propia vida es algo que nos pertenece. Como crípticamente y “sin rodeos” dejó escrito Jean Améry¹ (1912–1978), el acto de tomar el control sobre nuestra propia vida es un momento en que el ser humano se enfrenta a su propia existencia de manera directa. La idea es devolverle al suicidio su significado filosófico, entendiendo que es una elección que solo podemos tomar nosotros mismos, sin dejar que otros lo definan o lo juzguen. Esto no significa glorificar el suicidio, sino entenderlo como una parte de la condición humana, donde cada persona tiene el derecho de decidir sobre su propio rumbo en la vida, atreviéndose “sin rodeos” a romper el contrato biológico que lo encadena a la supervivencia por inercia o abracadabrante *horror mortis*. La base de esta restitución se halla en el pesimismo filosófico. Si aceptamos el desafío pesimista por excelencia con Schopenhauer: que la vida es un péndulo cruel que oscila entre el dolor de la carencia y el vacío del aburrimiento, el suicidio deja de ser una anomalía para convertirse en una pregunta legítima —una pregunta límite—. Aunque Schopenhauer veía en el acto una afirmación de la Voluntad, su diagnóstico filosófico dejó el campo minado y preparado para la posibilidad de abismarse a la redención de Philipp Mainländer. La tarea capital de esta investigación doctoral es realizar una espectrografía filosófica del suicidio en clave pesimista (*Philosophische Spektrographie des Suizids im Zeichen des Pessimismus*)². El suicidio pensado y reflexionado desde esta metodología filosófica y pesimista deja de ser un hecho y se convierte en acontecimiento filosófico y desafío existencial, en donde se vertebran a modo de pregunta

¹ Jean Améry introduce una defensa existencial del suicidio basada en la soberanía del sujeto sobre su propia vida, rompiendo tanto con la condena moral tradicional como con las lecturas meramente patológicas. En *Levantar la mano contra uno mismo* (1976), el suicidio no aparece como huida cobarde ni como error cognitivo, sino como posibilidad límite de la libertad humana.

² La espectrografía es el método que permite analizar la composición de una señal descomponiéndola en frecuencias y observando su comportamiento en el tiempo. La “espectrografía filosófica” funciona aquí no como técnica científica, sino como metáfora hermenéutica: una forma de *hacer visible lo invisible* del pensamiento pesimista, trágico y existencial. Así como la espectrografía científica descompone la luz en frecuencias, la espectrografía filosófica descompone un concepto en sus tonos oscuros, deformes y nebulosos, mostrando aquello que normalmente permanece oculto bajo el lenguaje moral, clínico o jurídico. El suicidio —tema saturado de prohibiciones— exige precisamente esto: no una explicación, sino una lectura espectral desde la finitud.

límite las siguientes interrogantes (la espectrografía filosófica no busca respuestas finales, sino zonas de resonancia):

- I. ¿Por qué la vida y el valor de la vida deben ser defendidas a toda costa?
- II. ¿Por qué vivir es un deber incuestionable?
- III. ¿Por qué la muerte voluntaria resulta más escandalosa que una vida agónica, forzada y sufriente?

El concepto de espectrografía filosófica no se basa en un sentido técnico, sino en una forma hermenéutica: una forma de composición del fenómeno suicida en diferentes frecuencias — ontológicas, éticas, metafísicas y existenciales— para hacer visibles aquellas capas que han sido sistemáticamente ocultas por los discursos dominantes. Pensar espectro-gráficamente implica renunciar a explicaciones unívocas y permitir que el pensamiento se mueva entre zonas de sombra, contradicción y ambigüedad. Según este método, la teoría no pretende basarse definitivamente en la teoría del suicidio. El objetivo es más provocador y desafiante: restablecer una filosofía del suicidio en clave pesimista, que conduce a una comprensión desde la finitud. ¿Puede el suicidio ser pensado como decisión ontológica y no solo como acto desesperado? Esta pregunta bisagra-central atraviesa toda la investigación como una herida abierta y de mucha actualidad de cara a nuestra problemática época. Lejos de cerrarlas, esta tesis busca sostenerlas, volver a rehabilitarlas y rescatarlas del olvido. En un diálogo crítico con la filosofía pesimista, se dice que el suicidio no consiste en una negación irracional de la vida, sino una fisura interna del propio querer vivir. En este sentido, el pesimismo filosófico no aparece como una doctrina sombría, sino como una ética de la lucidez: una negativa a consolar, a prometer y a mentir. Tal como están las cosas, esta situación se entrega en una zona incómoda del pensamiento. No aspirar a reconciliar al lector con la existencia, ni a ofrecer consuelos metafísicos. Su apuesta es más modesta y, al mismo tiempo, más radical: pensar el suicidio desde la finitud allí donde el pensamiento tiembla; pensar la redención allí donde ya no hay salvación. Pensar la vida no desde su idealización, sino desde su desgaste. Porque quizás el verdadero escándalo no sea que algunos decidan morir y otros vivir, sino que se nos prohíba preguntar si la vida —tal como es— merece siempre ser vivida (la importante pregunta por el valor de la vida).

El suicidio, más que un problema teórico, se ha convertido en un tema prohibido sin más. La extensa y vasta tradición filosófica occidental ha oscilado históricamente entre dos gestos antagónicos: la condena moral del suicidio y su reducción a anomalía psicológica (en el otro polo de la extensa y vasta tradición filosófica oriental, este debate se piensa en otro tenor

hermeneútico que no podemos negar). Ambas posturas comparten un presupuesto tácito: la vida es un bien indiscutible y su conservación constituye un deber absoluto. Esto es lógico, el suicidio por sí solo puede verse como un error, una patología o una desviación. Sin embargo, esta “interpretación dominante” deja sin pensar una cuestión más radical: ¿y si el suicidio no fuera un fallo de la razón, sino una de sus consecuencias extremas?, ¿y si no se tratara de un trastorno, sino de una respuesta lúcida al problema capital de la existencia? Esta tesis doctoral parte de una sospecha fundamental: el suicidio no puede comprenderse adecuadamente mientras se lo piense exclusivamente desde marcos externos a la filosofía (he ahí la urgencia de volver a sondearlo filosóficamente hablando). La medicalización contemporánea, el moralismo religioso y el dulzarrón optimismo han contribuido a clausurar su dimensión ontológica. Pensar el suicidio exige, por el contrario, devolverle su espesor, reflexión y profundidad filosófica hasta sus últimas consecuencias, aun cuando ello implique confrontar los límites éticos, metafísicos y teológicos de nuestra época. Es en este horizonte del debate en torno al suicidio donde considero que la filosofía pesimista de Philipp Mainländer tiene una relevancia y vigencia interesante e importante a rescatar y resignificar. Marginalizado durante décadas, leído con sospecha o reducido a una nota extrema del pesimismo decimonónico, Mainländer representa uno de los intentos más radicales por pensar el suicidio no como accidente, sino como problema metafísico central. Su concepción del mundo como resultado del suicidio de Dios, su noción del “error innato” de la existencia y su comprensión de la redención como tendencia hacia la nada constituyen una arquitectura filosófica que desafía frontalmente el optimismo que subyace en todas las capas de nuestra época. En Mainländer, el suicidio deja de ser un mero acto individual para convertirse en una clave interpretativa del ser. No se trata de una exaltación “meramente romántica” del suicidio, ni de una “simplista apología”, sino de una seria y potente reflexión pesimista y trágica sobre el agotamiento del querer vivir. La vida, en este sistema, no aparece como si fuera promesa, sino como resto (una esquirola): como la prolongación de una voluntad que ya ha querido dejar de ser. La comprensión filosófica contemporánea del suicidio exige un rigor que trascienda la estrechez del diagnóstico clínico. Es imperativo abandonar la superficie de la psicopatología para hundir la mirada en los abismos de la autonomía personal, la justicia social y la laicidad del estado, frente a las rancias y difusas aristas de un debate actual saturado de prejuicios. En términos definitivos, la tarea requiere una *philosophisches Verstehen des Daseins als Irrtum*: la comprensión de la existencia como un error metafísico. No se trata de “justificar” ni de “condenar” —conceptos ajenos a la objetividad del sabio—, sino de captar la necesidad interna de la muerte dentro del

error de existir. Es una aprehensión trágica que fluye desde y hacia la finitud, buscando fundamentar la transición desde la prohibición absoluta hacia una restitución regulada, compasiva y autónoma del acto de morir. Bordear la *medulla pessimismi* no es un mero ejercicio retórico; funciona como el eje arquitectónico de esta perspectiva. No es solo una base conceptual, sino una estructura ética que otorga coherencia a la filosofía pesimista, permitiéndonos enfrentar sus tesis capitales con valentía y sinceridad. Pongo de relieve los siguientes aspectos:

- El sufrimiento como esencia: En esta cosmovisión, el dolor no es un accidente biográfico ni una afección temporal; es la fibra misma de la realidad.
- La condición humana (*Die menschliche Lage*): Estamos condenados a confrontar, cara a cara y sufrimiento a sufrimiento, la miseria de una existencia efímera.
- La tensión de la redención (*Erlösung*): Este desafío vital se halla en simbiosis con el problema del valor de la vida. ¿Es el mundo un lugar cuya existencia es preferible a su no-existencia? La respuesta se vislumbra en la posibilidad —o imposibilidad— de la redención.

Estos problemas filosóficos no se agotan en el aislamiento del individuo; son también desafíos de carácter existencial, social y cultural desde la finitud. Habitamos una sociedad oscilante y problemática, donde las promesas y exigencias de “felicidad” y “progreso” se revelan como ilusiones avasalladoras que no solo prolongan la agonía, sino que consumen (el progreso no necesariamente significa una mejora real del bienestar personal y comunitario, sino más bien una voraz y feroz competencia despiadada y una alienación individual). Ante este claro/oscuro panorama, el finito y miserable animal-humano se enfrenta a la vacuidad de su enigmático e incierto entorno en función de su sensibilidad hacia el sufrimiento, la firmeza de su carácter y de su formación intelectual. Para el espíritu lúcido, el suicidio deja de ser la horrorosa sombra de un crimen o una arrebatada y salvaje ola de locura³ (implica la adopción de la desilusión y el desencanto personal y la introspección como herramientas esenciales para entender la existencia), para convertirse en el último derecho de un ser sufriente que, habiendo comprendido la naturaleza del error innato, busca finalmente la paz, la resignación, la serenidad y el consuelo del no-ser. Este tipo de abordajes teóricos no solo es un conjunto de conceptos abstractos, sino

³ La genealogía histórica del problema (y sus lastrados debates) aparece en la obra de James J. O'Dea (1882), que forma parte de la transformación cultural del suicidio y lo considera un delito, incorporándolo al estudio filosófico, sociológico y médico. Esta evolución revela que el suicidio nunca posee una personalidad única e individual, sino una construcción cultural que refleja las estructuras morales y miedos del mundo antiguo.

una estructura que busca ofrecer una visión más realista y crítica de la naturaleza del sufrimiento, el vacío existencial y el progreso humano. En primera instancia cuestionar pesimistamente desde la finitud y enfrentarse nuevamente a la pregunta sobre el valor de la vida. En esta disputa, el pesimismo filosófico y la suicidología se miran con extrañeza, situando al sujeto en la encrucijada entre su soberanía inalienable y la mirada vigilante de una sociedad que, temerosa del silencio, confunde la supervivencia con la vida.

La presente investigación sostiene que el suicidio debe ser restituido como un problema filosófico legítimo y una decisión ontológica, y no reducido exclusivamente a categorías médico-psicológicas o juicios morales. Frente a su histórica clausura discursiva, se propone una espectrografía filosófica del suicidio, entendida como una metodología hermenéutica que permite descomponer el fenómeno en sus múltiples dimensiones —ontológicas, éticas y metafísicas—. Esta restitución se desarrolla desde la tradición del pesimismo filosófico, encontrando en la obra de Philipp Mainländer un punto de inflexión decisivo para repensar el suicidio como categoría central del pensamiento. El CAPÍTULO I. ABISMARSE AL SUICIDIO: UNA APROXIMACIÓN PANORÁMICA, parte de la tesis de que el suicidio ha sido históricamente ocultado, estigmatizado y simplificado, lo cual ha impedido su comprensión filosófica en toda su radicalidad. A través de un breve recorrido panorámico, se muestra cómo el fenómeno ha sido desplazado hacia discursos reductivos que lo neutralizan. En este contexto, el suicidio emerge como una pregunta límite que interpela los fundamentos mismos de la existencia: el valor de la vida, su supuesta obligatoriedad y la exigencia de su conservación. Lejos de ofrecer respuestas definitivas, el capítulo sostiene la necesidad de mantener abiertas estas interrogantes. En su conclusión, se afirma que solo mediante un proceso de des-medicalización y desmoralización del suicidio es posible devolverle su densidad reflexiva, restituyéndolo como un problema filosófico de primer orden. En el CAPÍTULO II. EL SUICIDIO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO, se desarrolla la tesis de que el suicidio constituye el problema filosófico radical por excelencia, en la medida en que pone en cuestión el valor mismo de la existencia. Se argumenta que el suicidio no debe ser interpretado como un accidente psicológico, sino como una interrogación ontológica sobre el ser, una fisura en el querer vivir que abre la posibilidad de pensar la existencia desde su negación. En este marco, el pesimismo filosófico —desde Arthur Schopenhauer hasta Mainländer— revela la ausencia de una justificación intrínseca de la vida, habilitando la comprensión del suicidio como una posible respuesta lúcida ante el sufrimiento constitutivo del existir. La conclusión del capítulo sostiene que pensar

filosóficamente el suicidio implica necesariamente cuestionar el dogma del valor absoluto de la vida, desplazando el debate hacia una zona de incomodidad teórica.

En el CAPÍTULO III. LA DEFENSA FILOSÓFICA DEL SUICIDIO EN MAINLÄNDER, se contrasta y problematiza que, en la filosofía de Mainländer, el suicidio se configura como una expresión coherente del orden metafísico del mundo, cuyo horizonte último es la disolución en la nada. Se parte del concepto de “error innato”, que define la existencia como una equivocación ontológica originaria. Desde esta premisa, la redención (*Erlösung*) se comprende como una tendencia hacia la aniquilación, tanto en el plano individual como en el colectivo. En contraste con Schopenhauer, Mainländer introduce una ruptura decisiva: el suicidio ya no es interpretado como una afirmación de la voluntad, sino como una negación efectiva del ser, inscrita en la dinámica misma del mundo. A partir de ello, se articula una defensa filosófica del suicidio, no como apología, sino como reconocimiento de su coherencia dentro de una metafísica del agotamiento del querer vivir. La redención se formula entonces como liberación del existir (*Erlösung vom Dasein*). En su cierre, el capítulo concluye que la obra de Mainländer permite restituir el suicidio como categoría metafísica central, desplazándolo del ámbito de lo patológico al de lo ontológico. El CAPÍTULO IV. ¿QUÉ NOS ENSEÑA EL CADÁVER DE UN SUICIDA?, sostiene que el cadáver del suicida constituye un dispositivo filosófico radical, en tanto evidencia material de la posibilidad de negar la existencia. El cadáver se interpreta como un testimonio ontológico, una inscripción silenciosa que desafía los discursos que absolutizan y sacralizan la vida y su valor. En él se condensa una verdad incómoda: la existencia no es ni necesaria ni incuestionable. La conclusión afirma que el suicidio confronta al pensamiento con los límites del sentido, obligándolo a habitar la finitud sin recurrir a consuelos metafísicos o narrativas redentoras. La investigación concluye que el suicidio debe ser comprendido como una posibilidad constitutiva de la existencia humana, y no como una anomalía marginal. En este sentido, la filosofía pesimista —y de manera particular la de Mainländer— permite su restitución como acto de soberanía ontológica, vinculado a una forma de redención negativa. Lejos de clausurar el debate, esta tesis busca reabrirlo en toda su radicalidad, situando el suicidio en el centro de la reflexión filosófica sobre el valor de la vida.

CAPITULO I.

ABISMARSE AL SUICIDIO: UNA APROXIMACIÓN PANORÁMICA A LA RANCIA CONTROVERSIA Y EL DEBATE ACTUAL

"Ser o no ser, esa es la cuestión."

William Shakespeare. *Hamlet. Acto III. Escena I.* (1603)

“Si continuáis vuestras meditaciones, no olvidéis mi última palabra: el gran problema no es el del bien, sino el del mal. Desconfiad de todas las metafísicas dulzonas. Una filosofía en la que a través de sus páginas no se oye el sollozo, los llantos, los gemidos, los rechinares de dientes y el ruido formidable del asesinato recíproco y universal no es una filosofía.”

Arthur Schopenhauer. *Parerga y Paralipómena.* (1851)

“En las últimas décadas se han publicado diversas caracterizaciones de la época contemporánea, algunas bastante grandiosas. Según ellas, vivimos en una época de la ira y la impaciencia, en un mundo del cansancio y el agotamiento, de la aceleración y la precipitación, de las nuevas guerras y de la lucha de culturas, en una sociedad del miedo, del narcisismo, o del desasosiego. A la hora de escribir la signature de la época moderna tampoco se descarta recurrir a los conceptos más antiguos de secularización -últimamente en discordia con el regreso de las religiones, del que también se afirma que se produce, de posmodernidad o de revolución digital. Y, sin embargo, también habría que considerar una de las inflexiones mayores y de más graves consecuencias que han producido en los siglos XX y XXI es un cambio que, aunque se ha investigado y discutido bajo diversos aspectos, rara vez se ha tematizado desde una perspectiva abarcadora: la valoración radicalmente nueva del suicidio. Durante muchos siglos el suicidio se consideró un pecado mortal, incluso un 'doble asesinato' (del alma y del cuerpo), un crimen que había que castigar severamente, no solo mutilando y dando mal entierro a los cadáveres, sino, por ejemplo, también confiscando los bienes familiares; un crimen que, como mínimo, se calificaba como consecuencia de un estado de demencia y como enfermedad.”

Thomas Macho. *Arrebatat la vida. El suicidio en la modernidad.* (2021)

1. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO I

¿Abismarse al suicidio? ¿Es posible satisfacer el rigor filosófico-académico sin ceder en la profundidad del *Weltschmerz*? La tarea del presente capítulo tiene como punto de partida realizar una breve y esquemática exploración de ideas en torno al suicidio —y sus interrogantes— como hilo conductor, para pasar posteriormente a una reflexión filosófica y crítica del poliédrico debate actual sin simplificar la amalgamada avalancha de argumentos, polémicas y debates en términos generales, sino desafiarla en función de comprensión (cuestionar, resignificar y en suma actualizar nuestras ideas sobre el suicidio para no sólo adaptarlas al mundo en el mundo en el que vivimos, sino repensarlas), con el objetivo capital de ofrecer una —si bien no “nueva”—, pero si, urgente, necesaria e importante revisión, resignificación y revalorización (es un largo debate que no se ha terminado, sólo ha mutado) del tema del **SUICIDIO**. Es imperativo establecer una demarcación conceptual que lo distinga de otras formas de muerte voluntaria como: el martirio, el sacrificio heroico o la eutanasia. Michael Cholbi, en su obra fundamental *Suicide: The Philosophical Dimensions* (2011), propone un examen analíticamente riguroso que define el suicidio como el acto de causarse la muerte uno mismo con la intención consciente de morir. Cholbi insiste en que no basta con ser el agente causal de la propia muerte (como ocurre en la imprudencia o los hábitos nocivos); debe mediar una estructura de agencia donde el sujeto avale racionalmente el desenlace letal en sus circunstancias específicas. Desde la filosofía de la acción, el suicidio se presenta como una “forma de acción humana” significativa que involucra la intencionalidad y la causalidad mental. Cholbi introduce el concepto de “respaldo racional” (*rational endorsement*) para explicar casos complejos como el del soldado que salta sobre una granada para salvar a sus compañeros. Aunque el soldado no desee morir en un sentido abstracto, su muerte es intencional porque acepta ese desenlace como el medio necesario para un fin mayor. Esta distinción es crucial para entender el suicidio no como un síntoma pasivo de un trastorno, sino como una expresión de agencia personal, incluso cuando nace de la desesperación o el dolor insoportable. Sin embargo, el enfoque analítico de Cholbi, anclado en la tradición anglosajona, tiende a normalizar lo trágico al reducir el suicidio a una estructura funcionalista de medios y fines. Desde una perspectiva pesimista y existencial más profunda, el suicidio es el rechazo silencioso del absurdo de ser, una ruptura del principio de voluntad que no siempre puede ser subsumida bajo la categoría de acción puramente racional. Aquí es donde la investigación debe girar hacia la metafísica del pesimismo filosófico, donde el suicidio deja de

ser una opción técnica para convertirse en un veredicto ontológico sobre la existencia. En nuestra época tan desesperanzada, pero tan llena de esperanzas, tan desilusionada, pero tan llena de ilusiones, tan distópica, pero llenas de utopías. Es necesario volver a protestar contra el sufrimiento del mundo.

La conclusión que persigue y trata de demostrar este primer capítulo-bisagra es mostrar la necesidad de un abordaje estrictamente filosófico, ya que las aproximaciones o perspectivas teóricas clásicas para el estudio y análisis del suicidio se presentan muy limitadas y siguen lastrando ciertos prejuicios, pues aunque, se han expuesto muchas e interesantes posturas y argumentos duros en torno a la cuestión, a su vez también recaen en un gran prejuicio que sólo se lastra, y en la mayoría de los casos replica en los debates actuales y sus fundamentos, un incuestionado valor otorgado a la vida. Es necesario volver a recuperar la pregunta por excelencia sobre el valor de la vida, y reinsertarla nuevamente en los análisis, estudios, abordajes, debates e investigaciones sobre el suicidio, ya que ese interrogante fundamental posibilita una vía de comprensión del hombre, del mundo y de la existencia en general desde la finitud, dicha comprensión reorienta la valoración tradicional sobre el suicidio en función de otra forma de entenderlo (ya que necesitamos otros modos de comprender el suicidio y sus interrogantes). Por lo que partiré principalmente de un autor en contraste y diálogo con el debate en torno al suicidio para actualizar sus perspectivas filosóficas y enmarcar las directrices que guiarán mi proyecto de investigación, titulado: “ERROR INNATO: SUICIDIO Y REDENCIÓN EN PHILIPP MAINLÄNDER: ESPECTOGRAFÍA FILOSÓFICA PARA LA RESTITUCIÓN PESIMISTA DE UNA FILOSOFÍA DEL SUICIDIO”, esta investigación se encuentra estructurada en tres capítulos temáticos y un apéndice filosófico. Este capítulo-bisagra está dividido y estructuralmente delimitado en tres secciones, el tema del suicidio, en primera instancia será tomado aquí como un problema filosófico, pues considero que enfrentarse a este desafío existencial posibilita una nueva vía de comprensión o aproximación hermenéutica que no sólo esté en la vía de buscar “prevención” del suicidio como fenómeno, sino comprensión desde la finitud.

1.1. EL SUICIDIO Y SUS INTERROGANTES: UNA APROXIMACIÓN PANORÁMICA A LA RANCIA CONTROVERSIA I

En esta primera sección se reflexionará y profundizará en la siguiente pregunta: *¿Por qué volver a sondear el tema del suicidio en nuestra época?*, esta pregunta tiene que ver con la actualidad e importancia del tema en cuestión, y con señalar puntualmente las limitantes de sus abordajes multidisciplinares, pues el estudio del suicidio como un fenómeno multidisciplinar, multifactorial y complejo requiere ser reexaminado nuevamente en función de lograr ofrecer una tentativa explicativa en nuestra época, tomando en cuenta nuevos debates, problemáticas y las cuestiones pesimistas de fondo que giran en torno al tema del suicidio y sus interrogantes. Es decir, implica sobre todo un desafío teórico-existencial que reoriente nuestra sensibilidad, comprensión y actitudes ante un tema en el cual hemos quedado abismados, pues únicamente se han continuado lastrando en buena medida modelos hermenéuticos, teóricos y explicativos predominantes, que en definitiva siguen haciendo nebulosa, confusa y cargada de un sinfín de prejuicios y estigmas nuestra comprensión de cara a la existencia. Contribuyendo así a mostrar un análisis filosófico profundo sobre el suicidio, argumentando la necesidad de una reevaluación conceptual que trascienda los enfoques tradicionales (psiquiátricos, sociológicos, religiosos), los cuales se consideran limitados por prejuicios y un valor incuestionado otorgado a la vida. Cualquier abordaje serio del suicidio debe reinsertar la pregunta fundamental: *¿vale la pena vivir la vida?*

Dado lo extenso y vasto del tema en cuestión, retomaremos como punto de partida las principales críticas y limitantes para enmarcar y problematizar desde los flancos de la sociología y la psiquiatría, ya que en estos dos tipos de enfoques y propuestas teóricas y explicativas se han solidificado las vertientes teóricas de estudio y análisis del suicidio⁴ en general, es decir se han establecido como teorías y discursos dominantes, operantes y en cierta medida aún vigentes;

⁴ Para un rastreo, estudio y análisis a profundidad de y sobre la historia del término, la nebulosa formulación del concepto de suicidio sus usos, sus diferencias y transformaciones, los debates principales, la problematización teórica, los autores pioneros y principales, y una visión panorámica en general, téngase en cuenta los fundamentales libros al respecto: Thomas Macho. *Arrebatarse la vida. El suicidio en la modernidad*. (2021), Hugo Francisco Bauzá. *Miradas sobre el suicidio*. Buenos Aires, (2018). Ramón Andrés. *Semper Dolens. Historia del suicidio en Occidente*. España, (2015). Al Álvarez. *El Dios salvaje: ensayo sobre el suicidio*. Chile (2014). Y Diana Cohen Angrest. *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires, (2007). Estos libros de carácter histórico e introductorio al tema del suicidio constituyen la bibliográfica de base en un radar nacional y actual desde una metodología y perspectiva neutral. En las bibliografías en torno al tema del suicidio abundan sobre todo una gran cantidad de “manuales de prevención”, y los estudios de casos específicos relacionados con la melancolía, la locura o la depresión clínica, pero son escasos los que realmente se ocupan y ofrecen una consideración más crítica para repensar o resignificar nuestra comprensión y actitud hacia el suicidio, que no olvidemos que también es un tipo de muerte. Importante también no perder de vista el enfoque de los siguientes libros, para completar un rastreo de tema en cuestión: Vitenti, Livia. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016, y Priante Abollado, Antonio. *El suicidio es considerado como una de las mejores artes: trece vidas ejemplares*. Editorial Minobitia Textos. Madrid, 2012.

estos abordajes representan un grave problema de cara a las investigaciones en torno al suicidio, ya que en ocasiones pasan de manera inadvertida, y son tomados sin someterse a una honda crítica desde sus dispares marcos. ¿Qué es lo que llevan un individuo a plantearse el suicidio como posibilidad? Como en muchos otros temas “espinosos” y polémicos, el miedo, la superstición y los prejuicios encarnados impide una reflexión seria sobre el suicidio.⁵

El suicidio es un problema de “rabiosa actualidad” (realmente nunca ha pasado de moda). La llamada “muerte voluntaria” es mucho más que el mero acto de autodestruirse (implica más aristas y matizaciones). Entre oponentes y defensores del suicidio (tienen que tomarse en cuenta las características claras (en sus justas dimensiones y contextos) para que una muerte pueda ser considerada como suicidio, los criterios y la aplicabilidad para enmarcarse en un tipo de suicidio, así también como las connotaciones positivas y negativas). Sobre esta cuestión, sigue vigente y operante un problema lingüístico y conceptual permanente, tenemos que ser muy específicos para no caer en distorsiones, ya que el término “suicidio” no siempre tiene un significado central. (Peter Y. Windt, siguiendo a Wittgenstein propone realizar un análisis lingüístico de *open-textured*⁶). Es un concepto interpretativo y multidimensional (aunque es un secreto a voces que en el imaginario colectivo occidental siguen considerándose generalmente como: actos de autodestrucción derivados de la falta de coraje, problemas mentales, la pérdida de esperanza o el deseo irracional, antinatural y desviado de no existir⁷). *That is the whole problem*. En otro punto de contacto, y para avanzar en el desarrollo de mi perspectiva filosófica para sondear el suicidio, y

⁵ Andros comenta: no me extenderé en tecnicismos filosóficos sobre el valor de la vida, lo que quiero dejar claro es que cualquiera que sea el camino psicológico, filosófico y existencial que llevó a la persona a preferir la muerte, tiene todo el derecho a elegirla, porque si no tienes derecho a elegir vivir o morir, entonces no tienes ningún derecho. *Ibid.* p. 11.

⁶ En esta cuestión están involucrados demasiados criterios. En consideraciones del autor: *In suicide we find a peculiar negation of the value of life. Of all persons, we should expect he whose life it is to be most sensitive to the value of a life; but in suicide, it is that very person who allows the value of his life to be overridden by other factors. The overriding of the value of the lives of others found in homicide is, somehow, less puzzling, perhaps even less awesome. To understand the suicide, we must understand how this negation of the value of one's own life is possible. But, of course, while this may say something about the way in which suicides are similar, it does not take us very far. The negation of the value of life occurs in too many ways. In some cases, a life really may not be worth living further; in others delusion and irrationality may only make it seem so; in still others something of greater worth may be achieved by sacrificing life; and so on. The sense of negation of the value of life thus invoked is itself open-textured.* Peter Y. Windt, adapted from “The Concept of Suicide,” in M. Pabst Battin and David J. Mayo, eds., *Suicide: The Philosophical Issues*, New York: St. Martin's Press, 1980, pp. 39–47. Tomado y citado en: <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/selections/windt/>

⁷ Algo que no sucede en las mentalidades y sensibilidades orientales y de medio oriente ante el suicidio, las protestas suicidas, las inmolaciones, el autosacrificio, el martirio, los ataques kamikazes y sus interrogantes, por ejemplo: Thich Nhat Hanh, Vietnam: Lotus in a Sea of Fire, foreword by Thomas Merton (New York: Hill and Wang, 1967), pp. 106–108. Quotations in introduction also from Thich Nhat Hanh, Love in Action: Writings on Nonviolent Social Change, foreword by Daniel Berrigan (Berkeley, CA: Parallax Press, 1993). Tomado y citado en: <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/selections/thich-nhat-hanh/>. Es interesante también el abordaje de Paul-Louis Landsberg, pues relaciona los conceptos de sufrimiento y purificación para sondear el suicidio ante la paradoja vivir/morir. *The Experience of Death and The Moral Problem of Suicide*, tr. Cynthia Rowland. (New York: Philosophical Library), 1953, pp. 65–97.

mostrarlo como una defensa racional, es muy importante el abordaje y la reflexión que lleva a cabo *Mary Rose Barrington*, con su noción de “*planned death*”⁸ entendida y pensada en simbiosis con el concepto de “*planned birth*”, la línea argumentativa de la autora va encaminada a entender la condición humana y lo que acontece en ella (desde la conexión que existe entre las actitudes que tenemos hacia el nacimiento y hacia la muerte), experiencias vitales agradables y desagradables en cada contexto, circunstancia y edad, sin negar la mortalidad, ya que es necesario asumir, pensar y entender la muerte como proyecto y como posibilidad, en un segundo momento de reflexión y crítica abierta a la comprensión, insiste puntualmente en disolver las viejas nociones tradicionales y simplistas sobre el suicidio, el vil adoctrinamiento y la aversión que órbita en torno al suicidio, perfilando así una vertiente teórica que le dé prioridad al cuestionamiento sobre el valor de la vida, un cuestionamiento que puede dotarnos de elementos reflexivos para encarar y comprender el suicidio, así también otro punto destacable de este enfoque, es disminuir la suma total de sufrimiento entre la humanidad. En este sentido la autora propone “fomentar una nueva actitud ante la muerte”, y más que eso una “nueva sensibilidad hacia el sufrimiento” o un desafío para lograr la reducción de los sufrimientos innecesarios. Al volver a examinar el tema del suicidio —y sus interrogantes— en la palestra de los encadenados debates de la situación actual, intento ir más allá, ya que considero es importante no cerrar los ojos al tema, sino desafiarlo abiertamente (resignificar el deseo de morir), sin angustia, sin desesperación (luchando contra el miedo, contra el abismal sufrimiento, contra la alineación, contra la letal crisis y contra la melancolía y la depresión contemporánea sin tregua) y sin estigma⁹. El objetivo en pocas palabras es un profundizar en este desafío filosófico pesimista y existencial (en simbiosis con teoría y práctica): volver a cuestionar el “incuestionado valor de la vida”, enfrentarse a la eterna cuestión: *Ser o no ser* bajo un libre y profunda reflexión y evaluación filosófica desde el genuino pesimismo filosófico (clarificado). Mostrando —nuevamente— así el valor, el sentido y la potencia de la investigación filosófica y la actualidad del genuino

⁸ En consideraciones de la autora: *Opponents of suicide will sometimes throw dust in the eyes of the uncommitted by asking at some point why one should ever choose to go on living if one once questions the value of life; for as we all know, adversity is usually round the corner, if not at our heels. Here, it seems to me, a special case must be made out for people suffering from the sort of adversity with which the proponents of euthanasia are concerned: namely, an apparently irremediable state of physical debility that makes life unbearable to the sufferer.* Mary Rose Barrington, “*Apologia for Suicide*,” from *Euthanasia and the Right to Death*, ed. A. B. Downing. London: Peter Owen, 1969. Material in introduction and abridgement from M. Pabst Battin and David J. Mayo, *Suicide: The Philosophical Issues*, New York: St. Martin’s Press, 1980, pp. 90–103. Tomado y citado en: <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/selections/mary-rose-barrington/>.

⁹ *El intento de Holmes de definir el suicidio adopta la forma de identificar lo que él considera su característica central y reprensible: es un acto de egoísmo irresponsable, si no blasfemo, y de abandono cobarde de los problemas de la vida. En: John Haynes Holmes, ¿Es justificable el suicidio? (Nueva York: The John Day Company, 1934), págs. 19-3*

pesimismo filosófico. Profundizar (*vertiefen*) en el suicidio —y sus interrogantes—, en función de una filosofía del suicidio que cuestione el valor de la vida, una vida que no olvidemos está condenada a soportar graduales agonías de sufrimientos inextirpables del mundo, la vida, la condición humana y la existencia en general, permitiendo aceptar una forma de “escapatoria filosófica, racional y justificable”, es decir: una redención filosófica enmarcada desde la finitud.

La obsesiva tendencia humana a salvaguardar y mejorar la vida humana en términos generales, no siempre se toma seriamente la pregunta capital: *¿Vale la pena vivir la vida?*, en ocasiones la disuelve en ácido muriático en pro de la quimérica búsqueda de felicidad (aun en la miserable y dolorosa infelicidad), esta cuestión resultaría el mayor desafío al que se enfrenta y contra el que combate mi investigación (superar la tentación de un deseo suicida, no siempre es prevenirlo, ni mucho menos comprenderlo), pues abraza una filosofía pesimista. *Socavar y dismantelar filosóficamente* el rancio problema de la evaluación del valor o no valor de la vida sin morir en el intento. (Obsesionarse teóricamente por el tema del suicidio no convirtió al filósofo rumano Emil Cioran en potencialmente suicida.). Aflojar los cerrojos o destruirlos en función de una nueva sensibilidad hacia la comprensión del suicidio no en un sentido absoluto, pero si desde la finitud¹⁰, su posibilidad y su defensa filosófica.

¹⁰ En la descripción que Gene Fitzgerald hace de *El diario de un escritor* (1873-1881), de donde se han extraído estas selecciones, Dostoievski elabora un esquema bastante elaborado sobre el ser humano y la “rectilinealidad” (*прямолинейность*). Al hacerlo, establece un requisito básico para su noción de lo que es ser humano. Divide a las personas en dos categorías: los que son *reflective thinkers* “pensadores reflexivos” y los que son *enthusiasts* “entusiastas”. Los pensadores reflexivos continúan pensando y cuestionando sus propias conclusiones y, aunque creen sinceramente en sus ideas durante un tiempo, porque nunca dejan de pensar, en última instancia las contradicen, las califican o las niegan e incluso pueden “reírse de ellas” como algo ridículo si está justificado. Los entusiastas, por otro lado, son pensadores rectilíneos, que creen en sus construcciones mentales y las aceptan como absolutas. Una vez que han construido un sistema de creencias, pueden “tranquilizar su mente” y, seguros de sus creencias, ya no necesitan cuestionarlas. Así, los entusiastas dejan de pensar; por eso, Dostoievski los castiga llamándolos “gente de hierro” con “creencias de hierro” que se han vuelto inertes y han renunciado voluntariamente a la libertad de su conciencia. Esas personas, afirma, están espiritualmente muertas. Es evidente que para Dostoievski el pensamiento constante es un requisito básico para ganarse el derecho a ser llamado ser humano. En el *Diario*, Dostoievski examina varios casos de suicidio, comparando y examinando sus diferentes motivaciones en el contexto de la sociedad rusa. En opinión de Kenneth Lantz, Dostoievski selecciona los suicidios que revelan crisis espirituales fundamentales en la vida rusa. “Tenemos muchas ideas inapropiadas”, escribió Dostoievski, “... En Rusia, una idea se estrella contra un hombre como una enorme piedra y lo aplasta a medias. Y así se encoge bajo ella, sin saber cómo salir de ella. Uno está dispuesto a vivir, aunque en un estado medio aplastado; pero otro no está dispuesto y se suicida”. Es la aparente falta de explicación de estas diferencias lo que Dostoievski explora (*Traducción mía*). En Fyodor Dostoevsky, *The Diary of a Writer*, tr. Boris Brasol. New York: Charles Scribner’s Sons, 1949, pp. 157-158, 335-338, 468-473, 538-547, 590-592, 676-678.

Material in introduction from Gene Fitzgerald. <https://ethicsof suicide.lib.utah.edu/category/author/fyodor-dostoevsky/>.

Esto es: hacia la consideración y validación de un suicidio racional e informado y no por mera desesperación o rechazo de las cuitas y penurias de la existencia, las miserias de la vida, el abismal sufrimiento y la exasperante desesperanza, la desesperación y la angustia. El pesimismo filosófico transforma la percepción del suicidio al desplazar el enfoque desde una condena moral o un diagnóstico clínico hacia un cuestionamiento fundamental sobre el valor de la vida. Mientras que la medicina y la psiquiatría tradicionales suelen tratar el suicidio como una patología o un síntoma que debe ser "extirpado" o prevenido mediante el tratamiento, el pesimismo lo sitúa en el centro de un desafío existencial. Revitalizando y aportando al debate los siguientes puntos: despatologización, respaldo racional, derecho a elegir y redención del sufrimiento. Para avanzar en el desarrollo y contraste de esta línea argumentativa, Toni Montesinos puntualiza:

Si durante toda la historia de la literatura el suicidio y la melancolía han sido dos de los motivos fundamentales para conocer el alma y la vida social de la Humanidad, fue en el siglo pasado cuando la muerte voluntaria alcanzó su clímax filosófico, literario y vivencial. Fue en el siglo del psicoanálisis, de la psicología y la psiquiatría –es decir, de las maneras de justificar el comportamiento humano–, de los regímenes totalitarios, de las matanzas racistas y la crueldad machista, de los conflictos religiosos bañados en sangre y secados con políticas incompetentes, de las innumerables y tecnológicamente eficaces guerras en los cuatro confines, de la soledad y la tristeza del hombre asfixiado en las grandes urbes, de la divulgación televisiva y cinematográfica de todo tipo de criminales, esquizofrénicos, neuróticos, neurasténicos y locos; del arte por el arte de hacer arte con todo, incluida la muerte y la depresión, el asesinato y el suicidio.¹¹

Estas vertientes resultan imprescindibles, ya que nos muestran el foco del problema. Opto en cambio por la reflexión y el análisis filosófico (esto no quiere decir que descarte las otras aproximaciones, sino que encuentro ciertas limitantes que obstaculizan una comprensión del fenómeno suicida), pues en este caso es muy importante ya que nos guiará y ayudará para profundizar, y regular nuestra comprensión del fenómeno suicida en función de abrir nuevas vías y perspectivas en torno a la cuestión del suicidio, una comprensión libre de prejuicios y estigmas (en una intermitente tensión entre intentos de comprender e intentos de contener el suicidio, en un variado debate muy extenso que va de opiniones, argumentaciones y consideraciones dispares y contrapuestas a la despenalización del suicidio¹²). Para decirlo con

¹¹ Toni Montesinos. *Melancolía y suicidios literarios. De Aristóteles a Alejandra Pizarnik*. Fórcola, Madrid, 2014. p. 96.

¹² Resulta muy interesante el abordaje teórico que se realiza en la tesis titulada: El acto suicida: Lícito desde el individuo, ilícito desde la sociedad (Santiago de Chile, 2023), de Sofia Pezoa, ya que reflexiva y combativamente se vuelve a poner en la palestra de debate una necesaria comprensión de carácter interdisciplinar del suicidio despojada de viejas nociones preconcebidas, sin entenderlo de forma apresurada, vaga o despectiva, a mirar cara a cara el suicidio sin insensibilidad, prejuicios e indiferencia, a tomar distancia de ciertos ideales morales y religiosos que obstaculizan su comprensión (tomar la cuestión del suicidio y sus interrogantes sin censura), en función de una comprensión más allá de la normativa general, sin seguir invisibilizando y excluyendo la individualidad y la mentalidad del suicida (la posibilidad de entender al sujeto

palabras de Simon Critchley: “tenemos que mirar al suicidio a la cara, largo y tendido, y ver qué rasgos, y qué perfiles muestra.”¹³ Siguiendo el desarrollo de estas ideas, y para introducirnos al tema desde una perspectiva de corte histórico, P. Morron aclara magistralmente al respecto:

La palabra “suicidio” la utilizó por primera vez el abate Desfontaines en 1737. La retomaron posteriormente los enciclopedistas, pero hubo que esperar hasta el siglo XIX, ávido de conocimientos científicos, para abordar verdaderamente su estudio. Desde esa época iban a oponerse dos escuelas, cada una proponiendo su tesis sobre la determinación de suicidarse: una, psiquiátrica, que busca un principio de explicación dentro del individuo; la otra, sociológica, que lo busca en el entorno social.”¹⁴

Atendiendo al argumento señalado en líneas anteriores, por el destacado autor francés, podemos avanzar tentativamente y clarificar nuestro enfoque (y lejos de realizar una historia global del suicidio), ya que estas tesis y principios explicativos en relación con el suicidio realmente no han cambiado ni variado mucho, y se siguen lastrando sin más. Es decir, se han vuelto discursos con mucho peso de cara al debate actual, este tipo de abordajes y enfoques teóricos, aunque también es muy importante, carece de una base crítica y sus resultados tienden a universalizarse, por lo que se sigue oscilando en una gran cantidad de prejuicios desde sus respectivos oasis teóricos. Retomando esta importante consideración y desde otra perspectiva muy importante a considerar, Ron M. Browm en un interesante texto titulado: *The Art of suicide*, profundizando en la historia de las representaciones del suicidio en el arte¹⁵, puntualiza magistralmente:

El historiador del suicidio puede discernir poco consenso en cualquiera de las cuestiones que surgen en el curso de su "larga historia", más bien, el abanico de respuestas sociales, políticas y culturales con las que ha sido acogido ha reflejado con asombrosa precisión, las cambiantes pautas del pensamiento humano a lo largo de más de dos milenios. Sus representaciones: trágica, épica, heroica, patética, sentenciosas, morales, didácticas, cómicas y satíricas de una cultura europea que se enfrenta a la casi imposible tarea de entender, comprender y aceptar este fenómeno tan extraño y persistente.¹⁶

Siguiendo con el desarrollo de esta argumentación podemos notar, como estas configuraciones, aproximaciones y cambiantes pautas de pensamiento a lo largo de la tradición reflexiva que se

suicida y sin deformar el entendimiento real del acto suicida). En suma, a reevaluar y cuestionar la perspectiva preventiva y censora a la hora de profundizar sobre el tema en cuestión en sus justas dimensiones, y límites desde una visión más amplia y libre (erradicar y desmitificar la idea tópica y común que se tiene actualmente sobre el suicidio desde una óptica global).

¹³ Critchley, Simon. *Notes on Suicide*. Fitzcarrald Editions. New York, 2015. p.11. (traducción mía)

¹⁴ Morron, Pierre. *El suicidio*. Colección ¿Qué sé? Publicaciones Cruz O., S.A. México, 1992. p. 10.

¹⁵ Es sumamente importante también considerar esta forma de abordar el problema por parte de Ron M. Browm, pues investiga y muestra cómo se ha descrito el acto y como los agentes de la muerte suicida han sido descritos e interpretados desde la Antigüedad hasta finales del siglo XX. El campo de investigación abarca la escultura, la pintura, la iluminación, grabados, ilustraciones de libros y periódicos, caricaturas y cerámica de la Antigüedad profundizando en los sus aspectos y significados visuales.

¹⁶ Browm, Ron M. *The Art of suicide*. Reaktion Books. London, 2001. p. 8. (traducción mía).

ha ocupado del suicidio, han hecho también que un intento por sondear el suicidio en su totalidad presente un nivel teórico de complejidad, y en ocasiones no se pueda lograr vislumbrar la problemática de fondo o todas las aristas que están en el tema, pues con este tema hay que ir tejiendo un fino hilo conceptual y sobre todo delimitar, para no perdernos en un embrollo hermenéutico que tienda a desviar nuestra comprensión. Si lo que se pretende es comprender el fenómeno suicida, es importante además considerar también las preguntas: por el valor de la vida y el sentido de la existencia, pues si profundizamos en estas cuestiones fundamentales, el fenómeno suicida nos muestra otra cara que va secundada por una reflexión de corte filosófico. Al respecto, nuevamente Browm, puntualiza:

En 1940, la psiquiatra Marguerite von Andics afirmaba que la historia del suicidio forma parte de la tradición filosófica del "sentido de la vida". Pero el suicidio también tiene su propia historia. Para hacer una crónica de cómo el acto y los agentes del suicidio han sido importantes en la tradición filosófica y en la atribución de significados, pero el estudio actual ha dejado a un lado muchos prejuicios y tiene objetivos muy distintos a teorizar que el sentido de la vida. Además, se ocupa de la producción histórica y las relaciones de los significados del suicidio en su interrelación con el género y la nación, y con las dinámicas de poder entre las palabras y las imágenes en el arte y la cultura popular, ya que articulan el suicidio en un arco que se extiende desde lo épico y lo trágico a lo satírico y cómico.¹⁷

El objetivo capital de esta sección es mostrar que el asunto del fenómeno del suicidio¹⁸—y sus problemáticas—, en un mundo postpandemia, ha quedado reducido en la gran mayoría de los casos a un mero rodeo sobre lo que se considera un fenómeno o un problema de salud pública o clínica en general (estadística), orbitando en un embrollo que desde hace décadas apunta a la necesidad de estudiarse científicamente desde la suicidología (conocimientos teóricos, metodológicos, éticos y terapéuticos que orbitan en torno al suicidio, las diferenciaciones entre: acto suicida, intento suicida e ideación suicida, con miras a la prevención, asistencia e intervención médica y profesional). En términos generales, el suicidio es un asunto que en definitiva debe abordarse y rumiarse con ciertos matices, distinciones y consideraciones preliminares extras, ya que implica el fin del tragicómico desenlace vital de una existencia individual, es decir la vida misma y su incuestionado valor. Para reforzar esta idea, prestemos

¹⁷ *Ibid.* P. 8-9. (traducción mía)

¹⁸ En las líneas preliminares de un interesante y obligado estudio sobre *El pensamiento del Suicidio en la Adolescencia*, Lourdes Villardón Gallego puntualiza: “es bien patente que el tema del suicidio no es algo novedoso. Suicidas han existido en todas las épocas y el fenómeno ha sido considerado desde múltiples vertientes culturales y sociales.”. Aunque la autora se ciñe a un delimitado y específico enfoque, contexto y campo de estudio, a lo largo del texto logra abarcar muy breve y esquemáticamente las principales cuestiones metodológicas para el estudio del suicidio, sus problemáticas, sus principales referentes teóricos e importantes formulaciones de modelos teórico-explicativos. Villardón Gallego, Lourdes. *El pensamiento del Suicidio en la Adolescencia*. Universidad de Deusto- Bilbao. España, 1993.

atención nuevamente a Brown, quien, en las primeras páginas de su interesante libro, señala muy acertadamente:

La pregunta de Hamlet va al meollo de la cuestión: ¿hay un momento en que la vida, la más preciada de las posesiones humanas, se convierte en una carga demasiado pesada para soportarla? Y, en ese momento, ¿tiene uno derecho a hacer el propio *quietus*? ¿Qué es lo que detiene la mano: el miedo al dolor, al olvido, ¿a un más allá desconocido?, ¿a la condena eterna? ¿Y qué empuja el coraje, la desesperación o la locura? Shakespeare confiere a su protagonista una sensibilidad religiosa. Para Hamlet, el suicidio es una cuestión moral, que valida la posición adoptada por la Iglesia cristiana al final de la Edad Media. Sin embargo, la complejidad de su argumento tiene más que ver con la larga historia del suicidio, que oscila entre los polos binarios del suicidio heroico y el suicidio pecaminoso, y de la humanidad como sujetos racionales dotados de libre albedrío hasta la muerte, o como prisioneros atrapados en una red, tejida por dudas y prohibiciones, de la que sólo la locura puede liberar.¹⁹

A *Grosso modo*, aunque en un diagnóstico general la sociedad actual presenta ciertos rasgos y procesos en donde han surgido ciertos cambios en torno a las actitudes, valoraciones, neutralidad, tolerancia y permisibilidad ante el tema del suicidio, y su práctica. La cuestión de fondo considero apenas y ha sido retomada y puesta otra vez en debate, en pocas palabras, sigue existiendo una consideración acerca de un valor incuestionable de la vida, y la existencia en general, y por así decirlo; todo lo que atente en contra de esa valoración universal es desechada e incluso extirpada, dando lugar un mero discurso de diagnóstico, tratamiento y prevención. Contener no es comprender, ya que la aceptación, tolerancia, permisibilidad, neutralidad y prevención sin más, no siempre implican comprensión²⁰. Siguiendo el desarrollo de esta idea, Critchley matiza:

Carecemos de un lenguaje para hablar honestamente del suicidio porque nos resulta tan difícil pensar en el tema, a la vez profundamente

¹⁹ *Ibid.* Pp. 5-6. (traducción mía)

²⁰ Para profundizar en las principales líneas de debate, es interesante el abordaje del siguiente artículo titulado: Los límites de la prevención del suicidio de Elena María Navarrete Betancort, Judit Herrera Rodríguez, y Petra León Pérez del Equipo de Tratamiento Asertivo Comunitario de Gran Canaria. Hospital Juan Carlos I. Las Palmas de Gran Canaria: Sin embargo, hoy en día parece que la respuesta a la prevención de las conductas suicidas procede únicamente de los servicios sanitarios, concretamente, del ámbito de la salud mental. Son múltiples los programas, guías y estrategias desarrolladas en diferentes países que se centran en el seguimiento de personas con tentativas suicidas y en la identificación temprana, el manejo precoz, el tratamiento y la atención de personas con problemas de salud mental y abuso de sustancias, por la contribución de estos trastornos a las tasas de suicidio en todo el mundo. La pregunta es: ¿no queda reducido de esta manera el suicidio a un mero problema de salud mental y, por tanto, estamos abordándolo de manera parcial e insuficiente? ¿Se están desarrollando entonces las estrategias apropiadas, integrales y multifactoriales necesarias en la prevención del suicidio? ¿Se está teniendo en cuenta la interacción entre factores sociales, culturales, ambientales, psicológicos, biológicos... en la determinación de los comportamientos suicidas o se ignoran sistemáticamente, centrando las intervenciones fundamentalmente en el ámbito sanitario? Por ejemplo, ¿se hace promoción de la salud, se fomentan los factores de protección? ¿Se presta apoyo social a los individuos vulnerables? (...). En: Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq. 2019; 39 (135): 193-214 doi: 10.4321/S0211-5735201900010001. También es recomendable consultar los siguientes: Campo-Arias, Adalberto. Comportamientos suicidas: perspectivas del siglo XXI. Santa Marta, Editorial Unimagdalena, 2022. Y *La huella de la desesperanza. Estrategias de prevención y afrontamiento del suicidio* de Javier Urrea Portillo. Ediciones Morata. Madrid, 2020.

desagradable y espantosamente convincente. Cuando alguien pone fin a su vida, ya sea un amigo, un familiar o incluso una celebridad con la que nos identificamos, pensemos en las confusas reacciones que suscita. ¿qué rasgos de carácter heredados emergen. Quizá lo que vemos cuando miramos de cerca es nuestro propio reflejo distorsionado mirándonos fijamente. Por supuesto, independientemente de su respuesta. La pregunta de Albert Camus en *El mito de Sísifo* es la correcta. Juzgar si merece la pena vivir o no equivale a responder a la pregunta filosófica fundamental: ¿debo vivir o morir? ¿Ser o no ser?²¹

En primera instancia, y lejos de meramente historiar, me aproximaré breve y esquemáticamente de manera histórico-panorámica a la forma en la que se ha entendido, sentido, reflexionado, valorizado, y problematizado el suicidio, es decir en qué contextos, discursos, prácticas, polémicas y debates a lo largo de la basta tradición filosófica se ha dado lugar a una reflexión profunda, conceptualización y usos conceptuales del suicidio. Examinó el concepto de suicidio como posibilidad de redención, (consciente o inconsciente, racional o irracional) ante las lógicas vitales del mundo, la vida y la existencia en general que ofrece la posibilidad filosófica del acto suicida, es decir: como la búsqueda de redención ante el sufrimiento. En esta línea argumentativa entra nuevamente en escena la antaño y rancia pregunta por el valor de la vida²². Este tipo de cuestionamiento existencial, a través de una pregunta fundamental y crucial, resulta muy importante y necesario, pues es ante esa valoración que se opta por continuar o desistir de existir, es decir; la posibilidad por la decisión suicida (teórica o práctica). La experiencia del sufrimiento, y sobre todo la sensibilidad ante el sufrimiento hace que surja en lo más hondo del ser humano a través de sus experiencias existenciales una valoración optimista o pesimista de su contenido vital y existencial. Esta valoración puede tener o carecer de un fundamento racional, pero lo

²¹ Critchley. *Op. Cit.* p. 11. Prestemos atención en este punto central de la argumentación en las consideraciones de María Elena Berengueras: ¿Es simplemente el suicidio una cuestión filosófica entre otras? Albert Camus comenzó el ensayo que, de un día para otro, en 1942, le hizo célebre con una frase que ha permanecido cuasi proverbial: «Sólo hay un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio». Camus, quien era sin duda más escritor que filósofo, buscaba una fórmula brillante, y encontró una muy feliz. En realidad, el problema es mucho más antiguo. En *Suicidio: la insuperable necesidad de ser otro*. Miguel Ángel Porrúa, UAEM. México, 2018. p. 54.

²² Es importante enmarcar el trasfondo y el peso de esta incuestionada valoración de la vida y el derecho a la vida, en consideraciones de Agustín Basave Fernández del Valle :“entre los derechos humanos hay uno básico, primario: el derecho a la vida. Trátase del más radical en sentido óntico. Seguramente existen más altos derechos en la escala de los valores humanos, pero ninguno más básico. Sobre este derecho se construye la pirámide de valores en la existencia humana. ¿De qué servirían los demás derechos del hombre si no existiera el derecho a la vida física y a la integridad corporal? Ciertamente, el hombre puede ofender su vida a la patria en momentos de peligro, pero no disponer de ella directamente por suicidio. El mártir y el héroe pierden su vida por reflejo —valga la expresión—, pero no se suicidan. Tampoco lo hace el sabio que consagra su vida a la lucha contra determinadas enfermedades o a la investigación de nuevas fuentes de energía. El derecho a la vida humana es propio de cada persona —de todo individuo humano por abyecto que sea— e implica eliminar todos aquellos actos que atentan a la vida o a la integridad física de la persona humana. Se trata no sólo de este aspecto pasivo o negativo, sino también del aspecto positivo o afirmativo, esto es, el derecho a los medios necesarios para salvaguardar y desarrollar el ser bio-psíquico del ente humano. Existen múltiples atentados contra la vida humana: homicidio de cualquier clase, genocidio, aborto, eutanasia, suicidio deliberado, pena de muerte, etcétera. Fernández del Valle, Agustín Basave. *Meditación sobre la pena de muerte*. Fondo de cultura económica, México, 2014. p. 34.

cierto es que ante ese tipo de circunstancias límites, el ser humano desde su finitud se enfrenta eternamente a un desafío de corte existencial. Para decirlo con Critchley:

El suicidio necesita ser comprendido y necesitamos desesperadamente un debate más maduro, indulgente y reflexivo sobre el tema. Los cónyuges supervivientes, las familias y los amigos de alguien que se ha suicidado se enfrentan a cualquier intento de hablar del suicidio con una comprensible rabia. Pero tenemos que atrevernos. Tenemos que hablar. Junto a la rabia de los supervivientes, existe lo que parece ser una contradicción en nuestra reacción ante el suicidio. Por un lado, su horror nos hace callar y nos quedamos estupefactos cuando un amigo se suicida. Podemos murmurar, a nadie en particular: "¿Cómo ha podido hacerlo? ¿Qué estará pasando su mujer? Acaba de salir de compras, ¿verdad? ¿Cómo se ahorcó exactamente en su oficina? Pero no está claro, incluso mientras nos hacemos estas preguntas, por qué lo hacemos. ¿Buscamos alguna explicación, alguna excusa, o tal vez algún tipo de alivio que nos permita diferenciarnos de la persona que se suicidó? ¿Nos hace sentir mejor? Y si lo hace, ¿debería q1ºhacerlo?"²³

Un desafío que requiere ser puesto en la palestra de la reflexión filosófica nuevamente, pues los problemas filosóficos²⁴ son el resultado de una inmensa tarea sin tregua e incesante, es decir; también pueden entenderse como un desafío no sólo epistemológico (al cual hay que intentar darle respuesta), sino también como desafíos de carácter existencial. Problematicar el suicidio desde esta perspectiva, logra hacernos conscientes de lo problemático que en ocasiones resulta el hecho mismo de existir, de entender nuestra condición humana desde la finitud, y en definitiva enfrentarnos a una serie de experiencias vitales cargadas de dolor, sufrimiento, hastío y la presencia del mal en diversos ámbitos de nuestra vida. Siguiendo el desarrollo de esta idea, María Elena Berengueras puntualiza muy acertadamente:

Hemos construido la palabra en el intento de arropar con nuestra esencia e individualidad lo externo que nos rodea y nos refiere; dentro de las manifestaciones posibles es donde aparece el suicidio, como aquella acción que solo nos puede referir una radical y desesperada elección de todas las formas de expresión que han sido resultado del mundo el que interactuamos diariamente. Matarse es una forma de hablar para el suicida, para un sujeto a quien invade un vacío que puede terminar con el propio hablante en su discurso final. El suicidio siempre ha acompañado a la humanidad a lo largo de su historia. No podemos desligarlo del hombre,

²³ Critchley. *Op. Cit.* pp. 12-13.

²⁴ En las primeras líneas del prólogo al tomo I (a cargo del director de la "Colección Filosofía", Germán Vargas Guillén), de la monumental: *Storia della filosofia*, compuesta en VI tomos. Redactada a cuatro manos por los investigadores y estudiosos italianos Dario Antiseri y Giovanni Reale, puede leerse lo siguiente: "la filosofía en buena cuenta es, a su manera, historia de la filosofía; los problemas filosóficos no tienen solución, sino historia; el pensar filosófico remolca su pasado y, en ese tránsito -que es tradición: entrega, recepción, donación-, cada vuelta a comenzar del pensamiento aspira a "liberarse" de la "carga" del pasado. Todas las relaciones de la filosofía con su pasado son, al mismo tiempo, inspiradoras y motivadoras; pero, en la contradicción que impulsa el pensar, son relaciones limitantes, determinantes, talanqueras. En esa contradicción, una suerte de quiasmo, la filosofía vive y despliega sus potencias espirituales; justamente por las peculiaridades de esa contradicción los nuevos filósofos, retoman el diálogo con el pasado muerto que comunica un espíritu vivo, viviente, que quiere llegar a mayor plenitud cada día; que en cada generación se elabora como tarea incesante." En Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. *Historia de la filosofía I*. Traducción de Jorge Gómez. Sociedad san pablo, Colombia, 2007. p. 7.

pues éste es su actor principal. ¿Qué es lo que ha sido enmudecido en el suicida para arribar a tan dramática elección de forma de expresión?²⁵

La autora elabora un repaso del tema con un planteamiento destacable, que también apunta a considerar todos los aspectos que están en el suicidio en función de buscar mayor comprensión, destacando la subjetividad que hay de por medio, ya que es necesario conocer el poliédrico tema en cuestión de forma perspectivista, es decir abierta a una amplitud de miras, pues en definitiva nos ayuda a orientar la investigación sin caer en desviaciones teóricas. Estudiar, investigar y analizar este poliédrico, multifactorial, multicausal y multidisciplinar tema esencialmente de carácter subjetivo y existencial, de cara al debate actual es abismarse en él desde una honda reflexión y sensibilidad a fondo del sufrimiento, como principal directriz. Pues, resulta válido pensar y sobre todo entender que el ser humano se encuentra insertado en una especie de necrópolis humana irreversible dada su condición humana (y su reconocimiento). El suicidio como un tipo de muerte, se presenta también como el resultado de una reflexión seria sobre la vida y su valor. La humanidad queda siempre “abismada” en el tema del suicidio, en ocasiones con temor, rechazo, permisibilidad y fascinación, o una mezcla de ambas, pero en definitiva la valoración sobre la vida que lleva sobre telón de fondo la pregunta sobre el valor de la vida y la existencia en general nunca se elimina, puesto que es innegable que el dolor y el sufrimiento son universales. Enfrentarse a este tipo de desafío existencial desde esa sensibilidad al sufrimiento, y con el acento puesto en el reconocimiento de la finitud, provoca a su vez otros cuestionamientos ante los cuales las perspectivas sociológicas y psiquiátricas poco pueden hacer; pues sus pretensiones teóricas velan y deforman el trasfondo filosófico del suicidio en función de reducirlo a un problema que debe de extirparse sin más, apostando por un discurso de prevención. Esta búsqueda de prevención como resultado final de ambos flancos no toca el problema de fondo, más bien se mantiene en las causas y factores, reduciéndolo a una cuestión ajena a lo humano y sus problemáticas. Buscar objetividad y soluciones prácticas no siempre deviene de una comprensión. El tema del suicidio, y sus interrogantes es tan importante y actual como siempre; la tentación de dejar de existir nunca desaparece en el género humano²⁶. Evitamos plantear estas cuestiones porque tememos enfrentarnos al suicidio, y su posibilidad filosófica.

²⁵ María Elena Berengueras. *Op. cit.* Pp. 17-18.

²⁶ Pierre Moron, esquematiza: “según G. Deshaies, el estudio histórico del suicidio puede abordarse bajo dos perspectivas: 1) El suicidio en la historia: el estudio se basa en los aspectos socioculturales y nos informa sobre la forma en que se juzgó, sintió y comprendió el suicidio en diferentes épocas. Y 2) La historia del suicidio: es decir, los principales trabajos que inspiró. (...)”. *Op. cit.* p. 5. Aunque la tematización del suicidio sigue lastrando un tufo de tabú, han surgido actualmente una serie de perspectivas interesantes en función de su estudio, análisis, valoración y abordaje de cara a la filosofía que han intentado independizarse de las valoraciones clásicas.”. *Ibid.* p. 6.

Una posibilidad siempre abierta en todas las facetas del desarrollo y la extinción de la humanidad, pues ante todo debe entenderse y tratarse como un fenómeno humano en aras de contribuir a un mejor abordaje y comprensión filosófica de cara a la finitud. Para responder esas desafiantes preguntas iniciales, es importante considerar y tomar en cuenta todos los aspectos que orbitan en torno al suicidio, las circunstancias y problemáticas junto con los aspectos socioeconómicos y existenciales presentes en las cosmovisiones (optimistas o pesimistas) para encarar el problema, pues esta forma de entender, juzgar e interpretar el mundo, la vida y la existencia en general serán determinantes para abordar el tema en cuestión. Una vez establecidos estos puntos de partida problematizo los principales obstáculos para clarificar (o al menos intentar ofrecer) una concepción y definición unívoca. Siguiendo el desarrollo de estas ideas, Thomas Istvan Szasz nos aclara magistralmente:

En realidad, usamos la palabra «suicidio» para expresar dos ideas bastante diferentes: por un lado, con ella describimos una manera de morir, es decir, quitarse la vida, voluntaria y deliberadamente; por otro lado, la utilizamos para condenar la acción, es decir, para calificar el suicidio de pecaminoso, criminal, irracional, injustificado... en una palabra malo. Inseguros como estamos acerca del significado básico de la palabra «suicidio», no podemos hablar ni pensar claramente sobre cómo terminar con nuestra propia vida.²⁷

En este bifronte y en ocasiones confuso uso de la palabra suicidio podemos notar ciertos problemas lógicos y lingüísticos de primer orden, es decir problemas que tienen que ver con una concepción previa del concepto. Este uso de conceptos, si se toma como tal y no se reflexiona o cuestiona a fondo, puede lastrar un trasfondo que este orientado a varios usos en función de validar o invalidar una definición establecida del concepto de suicidio, que como puede entenderse recae en la reproducción de un prejuicio, una condena o una definición que sólo cobra sentido en el uso y en la aplicación de determinadas disciplinas, discursos y teorías. Si le sumamos las preconcepciones y valoraciones subjetivas a todo este embrollo, nos damos cuenta de que los intentos por entender y sobre todo comprender el tema del suicidio de manera neutral, y en sus justas dimensiones, es muy complejo y problemático. ¿Cómo resolverlo? En consideraciones de Thomas Macho:

(...). La mayoría de los estudios contemporáneos resuelven esta cuestión ya desde el comienzo: para evitar valoraciones prescriptivas renuncian habitualmente a expresiones como «matarse» o «muerte voluntaria». Hablar de «matarse», que en las zonas de habla alemana no empezó a ser habitual sino hasta el siglo XVII, tiene demasiadas connotaciones negativas, mientras que «muerte voluntaria» —del latín *mors* voluntaria— sugiere un

²⁷ Szasz, Thomas. *Libertad fatal, ética y política del suicidio*. Traducción de Francisco Beltrán Adeli. Paidós. España, 2002. p. 21.

significado demasiado positivo. Por eso se impuso el concepto de «suicidio», que suena moralmente más neutral, pero sobre todo sirve mejor para entenderse a nivel internacional: en inglés y francés se dice *suicide*, en italiano *suicidio* y en alemán *Suizid*. Solo en las lenguas escandinavas o en holandés se ha consolidado el término «matarse» para hablar del suicidio: en danés y noruego se dice *selvmord*, en sueco *självord* y en holandés *zelfmoord*. Coloquialmente se suelen emplear diversos eufemismos: «poner fin a su vida», «quitarse la vida», «levantar la mano sobre uno mismo» o «interrupción voluntaria de la vida». Desde hace poco, y refiriéndose a las asociaciones suizas de eutanasia, en inglés se puede hablar también de «irse a Suiza», *going to Switzerland*.”²⁸

Thomas Macho plantea puntos clave e importantes para aproximarse teóricamente a la comprensión del suicidio, y sobre todo para entender mejor la carga conceptual, y el uso de los términos. No deben olvidarse tampoco los otros aspectos que oscilan en una búsqueda de comprensión del suicidio para perfilarse de manera neutral a la comprensión del suicidio desde sus diversas apologías, censuras, discursos, prácticas, debates y críticas. Podemos encontrar también la presencia temática del suicidio en la imaginación cultural, literaria y artística o en el inconsciente colectivo, las culturas del suicidio²⁹, las representaciones del suicidio en los medios de comunicación, los principales factores de riesgo suicida (biológicos, psicológicos, sociodemográficos etc.). Es destacable tomar en cuenta el aporte teórico y los nuevos enfoques investigativos que da el libro de Thomas Macho. *Arrebatat la vida. El suicidio en la modernidad*. (2021), ya que ofrece una revisión muy completa y actual en torno al suicidio, el autor partiendo de una investigación de carácter histórico, cronológico y cultural, es decir: las diversas manifestaciones de la experiencia cultural de los suicidios, y los significados culturales que se dan

²⁸ En consideraciones de Thomas Macho: En este sentido, también podemos encontrar una preocupación similar sobre este problemático punto en Berengueras, ya que en este problema conceptual no hay conciliación, pero para acotar y delimitar el concepto o quitarle ciertas capas confusas y nebulosas, se han dado ciertas propuestas de definición o intentos conceptuales. Thomas. *Arrebatat la vida: El suicidio en la modernidad*. Herder. Madrid, 2021. P. 54. Préstese atención también, nuevamente a Berengueras sobre este punto argumentativo, en palabras de la autora: “el suicidio es un fenómeno que ha acompañado a la historia del hombre y la definición del vocablo con la raíz etimológica griega, considerando que su práctica en la Grecia clásica era usual. Desde esa época dio inicio en nuestra cultura el conocimiento y la práctica de éste, y a partir ese momento hubo un seguimiento motivado por la anormalidad y normalidad (dependiendo de la civilización) de dicho fenómeno por filósofos, sociólogos y, en los últimos tiempos, por investigadores dedicados a la salud mental”. Berengueras. *Op. cit.* p.29.

²⁹ Siguiendo a Thomas Macho, en un abordaje que me parece muy interesante a considerar: “(...). En algunas culturas resulta difícil hablar de suicidio. En ocasiones se oculta como algo vergonzoso. A menudo se hacen paráfrasis metafóricas, tal como siguen testimoniando hasta hoy las necrológicas o los epitafios. Los debates públicos sobre el suicidio pueden cambiar rápidamente de vocabulario y registro. Sin embargo, heurísticamente sirve de gran ayuda distinguir entre aquellos espacios y épocas en los que la muerte voluntaria se silencia o solo se comenta rara y discretamente y aquellos otros en los que se tematiza y se representa con frecuencia desde el horizonte de discursos culturales polimorfos, en una elaboración ritual, estética, literaria, musical o filosófica. Por eso quiero proponer una diferenciación entre culturas y épocas fascinadas por el suicidio, y que prestan mucha atención a la muerte voluntaria, y épocas y formas de vida críticas con el suicidio, que tienden a convertirlo en tabú y a desvalorizarlo. Las culturas fascinadas por el suicidio tienden a idealizarlo, reconociéndolo y admirándolo por muchos motivos. Las culturas críticas con el suicidio lo consideran una ignominia moral y una derrota existencial. *Op. cit.* p. 16.

al suicidio, muestra una perspectiva muy fértil e importante sobre el tema del suicidio a la luz de la ya repetida e insistente necesidad, y exigencia de una nueva valoración en general en nuestra época. Este amplio intento teórico no agota el tema en sus justas dimensiones, pero si prepara las directrices para una aproximación panorámica que haga comprensible la problemática de fondo. El carácter subjetivo y existencial del asunto en cuestión. En consideraciones de Hugo Buazá, al respecto:

¿Frente al interrogante qué es un suicidio?, se puede referir que se trata de una autodestrucción, de un desesperado intento de huir de la realidad, de la mala salud, de la desgracia, de los amores contrariados, de un abatimiento irremediable, del *taedium vitae*. No se trata, de una fuga circunstancial, sino de una fuga ontológica, definitiva, de la que no hay retorno, la mayor parte de las veces resultado de una crisis dolorosa, turbada de confusión. Se trata, aunque pretendamos soslayarlo, de un problema que, aunque cueste creerlo, se da cotidianamente y cuya gestación muchas veces pasa desapercibida.³⁰

Siguiendo este argumento del destacado estudioso argentino, podemos introducirnos temáticamente a la cuestión, el suicidio es un asunto que tiene que ver con una fuga ontológica. Para evitar el carácter repetitivo de este breve rastreo panorámico-histórico, y el hundimiento en estas arenas movedizas, abordaré el termino suicidio desde la finitud en relación con el pesimismo, ya que es un debate central que ha sido sumamente olvidado y descuidado por la tradición filosófica, pero regresaré y matizaré algunas precisiones históricas cuando sea necesario, para profundizar mi perspectiva filosófica y fundamentar la metodología de investigación para sondear el tema en cuestión. Establecidos estos puntos de partida y enmarcados los principales problemas teóricos que presenta el estudio y abordaje del tema, no debemos perder de vista las críticas expuestas, y lo expuesto en líneas anteriores, ya que son las considero que han imposibilitado un abordaje libre de prejuicios, en función de buscar comprensión. En este sentido Thomas Macho acentúa:

(...). En vista de las elevadas cifras de suicidios, cabría suponer que hay un interés muy difundido en este tema, que hay en marcha muchas investigaciones y proyectos de investigación, que nuestras revistas médicas y nuestras bibliotecas tienen libros sobre el tema. Pero no es así. Hay un montón de novelas, teatros y leyendas que se ocupan del suicidio: suicidio en la imaginación. Pero la bibliografía científica sobre el tema es sorprendentemente escasa. Me parece que esto es una nueva prueba de que sobre este tema pesa un tabú.³¹

³⁰ Bauzá, Hugo Francisco. *Miradas sobre el suicidio*. 1.ª edición. Fondo de Cultura Económica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2018. P. 51.

³¹ Thomas Macho. *Op. cit.* pp. 10-11.

1.2. EL SUICIDIO Y SUS INTERROGANTES: UNA APROXIMACIÓN PANORÁMICA A LA RANCIA CONTROVERSIA II

El abordaje riguroso del suicidio exige una ruptura epistemológica radical: es preciso arrancar este acto de la periferia psicopatológica y de la higiene profiláctica de la clínica para situarlo, con su pesadez absoluta, en el centro mismo de la indagación ontológica. Durante siglos, la muerte voluntaria ha sido secuestrada por un optimismo institucional —esa forma refinada de la ceguera— que reduce el abismo a un mero síntoma de disfunción o a una anomalía biográfica que la técnica pretende extirpar. Para la mirada filosófica, despojada de las sábanas blancas del eufemismo, el suicidio se erige como el problema supremo: el único que se atreve a escupir sobre el valor dogmático de la existencia. Es imperativo trazar una demarcación conceptual que desvanezca las máscaras piadosas del martirio o la eutanasia asistida. Mientras esas muertes aún arrastran las cadenas de una teleología externa o el alivio de una carne que ya no puede más, el suicidio, en su pureza mineral, constituye la confrontación lúcida con el enigma del ser desde la soberanía del sujeto. Allí donde la medicina calla su jerga estéril, la filosofía reclama, con el coraje de quien nada espera, su derecho inalienable a la verdad. Esta revalorización no es un capricho del intelecto, sino el reconocimiento del *Error Innato*: esa alucinación denunciada por Schopenhauer y llevada hasta su última consecuencia por Mainländer, que nos hace creer que el animal humano nació para la dicha. Bajo este rigor, el sufrimiento deja de ser un accidente curable para revelarse como la fibra misma de lo real. Si la existencia no es un don, sino un error metafísico, una fractura en el silencio, la pregunta sobre la conveniencia del no-ser adquiere una legitimidad total. No hablamos desde la desesperación de un enfermo, sino desde un pesimismo gélido que utiliza la crítica para dismantelar la ilusión del deseo. Al comprender que el ser es una carencia que se devora a sí misma, una herida que no cicatriza, la filosofía permite una redefinición de la esperanza: no como persistencia biológica, sino como la comprensión honesta de nuestra propia finitud.

El marco histórico de este naufragio es la *Pessimismusstreit*. Mientras Schopenhauer, en un resto de timidez metafísica, condenaba el suicidio por considerarlo una afirmación fútil de la *Wille zum Leben*, Philipp Mainländer propuso la única alternativa digna: la Voluntad de Morir (*Wille zum Tode*). Para él, el suicidio también contribuye la *Erlösung* definitiva: la redención no como cielo, sino como la cesación absoluta del ser. Esta legitimación se inserta en una cosmogonía aterradora donde el universo es el cadáver de Dios: un proceso de fragmentación donde la Unidad originaria se suicida para transitar hacia el reposo de la nada. Así, la redención

individual no es un acto aislado, sino que se integra en la entropía universal: el despliegue físico de una transición hacia el vacío. Superar el paradigma sociológico implica escupir sobre las estadísticas de Durkheim, esa contabilidad de cementerio que reduce el drama de la soberanía individual a un indicador de salud social. Es necesario despatologizar el acto y devolverle su dignidad mediante el respaldo racional. Frente al estigma que clasifica la salida como un "vicio", la soberanía ontológica propone que el sujeto, tras una evaluación gélida de sus condiciones, tiene el derecho a ejercer una fuga ontológica válida. Desafiamos así el "encarnizamiento terapéutico" de la suicidología, esa crueldad institucionalizada que, bajo la máscara de la prevención, preserva la vida biológica como quien mantiene un objeto en un depósito, ignorando la calidad del existir. Abrazar una ética de la finitud es reconocer, sin ambages, que la salida es el último refugio de la libertad. La ética de la aniquilación se vincula indisolublemente con el antinatalismo y la virginidad: los únicos diques capaces de detener la suma total de dolor en el cosmos. El "biolaborismo" denunciado por Sarah Perry no es más que el interés del Estado por mantener sus "unidades productivas" mediante la imposición de la vida. Si el nacimiento es un evento impuesto sin consentimiento —una agresión biológica—, la sociedad está obligada a proporcionar una salida digna. Desde la racionalidad prudencial de Feldman hasta el derecho a ser dejado en paz de Neeley, la soberanía se defiende contra la tecnología médica que viola la integridad del cuerpo. Incluso en la política, el cuerpo se convierte en un *Corpus Anarchicum*: el último sitio de resistencia contra la biopolítica. Frente a la "sacralidad de la vida", ese dogma para esclavos, recordamos con Glover que la vida biológica es un cuenco vacío si carece de calidad. Esta investigación propone, en última instancia, una ética del silencio y la compasión que respete a quien decide sustraerse, reconociendo en la muerte voluntaria el único acto de libertad *prima facie* frente al peso insoportable de ser. Un gran tabú a arrancar del tema. Si lo que se pretende es entender el tema en sus múltiples matices y en sus justas dimensiones, entendemos la necesidad de una nueva revalorización del suicidio y sus interrogantes, no debemos descartar estos marcos y referencias teóricas, pues son importantes para entender los objetivos temáticos en que se perfila una investigación en torno al suicidio, que como podrá entenderse implica nuevamente una confrontación con un tabú imperante de nuestra cultura, pues el suicidio como un tipo de muerte³² también lleva consigo una serie de prejuicios y elementos teóricos que

³² Georges Minois puntualiza: "(...). Las fuentes que se refieren a las muertes voluntarias son diferentes de las que informan de las muertes naturales. Los famosos registros parroquiales de defunción no son de ayuda en este caso, ya que los suicidas no tenían derecho a un entierro religioso. El historiador debe, pues, acudir a los archivos judiciales, ya que la muerte voluntaria se consideraba un crimen. Como estos archivos son en sí mismos muy fragmentarios, es necesario recurrir a

imposibilitan un acercamiento teórico neutral y abarcador. En esta misma línea argumentativa Berengueras matiza:

La definición de suicidio ha sido producto de una evolución y transformación a lo largo de este último siglo, en el que diversos enfoques la han dotado de un significado particular. Una de las más acertadas en México es la que brinda Serró y De la Cruz (1991), que se aplica al que comete suicidio; suicidarse se registra como matarse voluntariamente a sí mismo, comprendiéndose desde la forma más directa para entender el hecho.³³

La autora muy acertadamente repasa en su rastreo las diferentes definiciones principales en diccionarios de psicología, diccionarios del uso del español, enciclopedias, monografías etc. Partir de esta problemática inicial, como podrá entenderse, generará usos y sobre todo valoraciones del término y posteriormente el problemático concepto de suicidio. Desde estos espacios de reflexión y debate, el polémico y multidimensional tema vuelve a insertarse en los debates actuales, pero es importante reconocer sus cambios a lo largo de la historia y sus problemáticas³⁴, en una época en la que *el mundo y sus remedios* (por tomar prestado el título de un libro de Clément Rosset), deambula por un bifronte proceso agonizante y secular de crisis de fundamentos, desvalorización de los valores, en definitiva un nihilismo sin reflexión o intentos de superación, la tentación al suicidio y la posibilidad de escape o redención ante el sufrimiento se muestra en un incremento exponencial. Por lo que las formas de estudiarlo, analizarlo y sobre todo valorarlo requieren una reconfiguración teórica, que no sólo se dé desde los flancos de la sociología y la psiquiatría. En este sentido Sandra Baquedano Jer apunta:

El mundo sufre una superposición de crisis a nivel social, ecológico, económico, político y, desde el año pasado, a nivel sanitario, producto de la pandemia por COVID 19. Varias situaciones difíciles convergen hoy en día, multiplicándose adversamente sus efectos: pobreza, violencia, marginalidad, depresión y abandono. Cuando se juntan estos eventos, que pueden tener consecuencias graves o letales, es posible que se generen reacciones negativas, de mayor tensión, violencia, temor y ansiedad. El estrés crónico y la desesperanza han comenzado a ganar un espacio desequilibrante en la vida de las personas, intensificándose muchas de las aflicciones propias de la existencia humana. En este contexto de vulnerabilidad diversas situaciones límite pueden desembocar en un suicidio, pero también puede darse un despertar existencial que no

fuentes diversas, heterogéneas y, además, escasas: memorias y crónicas, periódicos, literatura. Minois, Georges. *History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture*. The Johns Hopkins University Press. Estados Unidos, 1998. P.3. (traducción mía). Esta forma metodológica es importante en un primer momento, pero también se presenta con ciertos problemas, pues las consideraciones y perspectivas para entender y valorar el suicidio cambian en función de ciertos contextos.

³³ Berengueras. *Op. cit.* p. 30.

³⁴ En consideraciones de Berengueras: el suicidio es considerado como una de las principales causas de muerte en muchos países. Esta problemática, aunque parece tomar auge alarmante en la actualidad, se ha presentado a través de la historia desde la época grecolatina hasta nuestros días y ha sido estudiada por muchos investigadores a lo largo de los años. Sin embargo, su gran incremento ha inquietado a muchos estudiosos que se dedican a investigar sus causas, los motivos o razones que llevan a un individuo a tomar la decisión de quitarse la vida”. *Ibid.* Pp.19-20.

implique el abandono de la vida y donde diversos tópicos del pesimismo cobran más vigencia que nunca. Figurarse a un optimista simplemente como alguien que le gusta vivir y se maravilla de la belleza de la vida, y a un pesimista como una persona que constantemente se queja del mundo en el que está inmerso, puede ser una consideración válida, pero demasiado simplista. El amor a la vida, las ganas de vivir, no implica que esa vida sea necesariamente buena, solo implica que se la quiera. Al abordar la naturaleza esencial de ese querer en los principios fundacionales del pesimismo como corriente filosófica existen entre sus máximos representantes distintas posturas y visiones respecto al suicidio.³⁵

Como se puede entender, retomando a Sandra Baquedano, pensar el suicidio desde estos momentos de crisis y vulnerabilidad hace que la balanza se incline hacia la reflexión sobre el imperante sufrimiento implícito en la existencia, y en el otro polo no sólo basta con reconocer el diagnóstico del malestar en la situación de crisis actual, las soluciones ante este problema son de otro orden, es decir no es suficiente un “mero discurso de prevención”. Con este despliegue reflexivo e introspectivo se abre otra vía, el despertar existencial que trae consigo una urgente reflexión de corte pesimista; hemos volteado la mirada hacia el pesimismo filosófico, sus temáticas y sus interrogantes. ¿En qué consiste tal reorientación?, es importante mencionar aquí que el análisis del suicidio plantea más interrogantes de las que ofrecen los dos flancos antes mencionados, en nuestra época tiene que ser abordado desde la desmoralización, la descriminalización, la des-heroización y la despatologización³⁶, contrastando las rancias consideraciones sobre el suicidio en busca de una nueva comprensión y valoración que no siga oscilando meramente en un discurso de prevención, intervención, asistencia y terapéutica (mezclado desde el flanco de la suicidología). En palabras de Berengueras, quien ofrece una esquemática y clara observación que vale la pena tener en cuenta:

En la década de los sesenta el concepto “suicidología” fue promocionado y ampliado por Shneideman (1971), quien lo definió como el estudio científico del fenómeno suicida. Sarró y De la Cruz (1991), para diferenciar las conductas suicidas, se basan en la personalidad y los motivos del suicida. Valoran la tentativa como una manipulación y el suicidio como resultado de un trastorno mental, sobre todo depresivo. Otros autores estimando los actos suicidas como una secuencia de conductas que van desde la ideación, la amenaza, la tentativa, hasta el suicidio consumado (...). Al hablar de suicidio, difícilmente se puede pasar por alto a Durkheim (1993), ya que ha sido, dentro del campo social, uno de los más reconocidos dos estudiosos del tema. Él llama suicidio a todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto positivo o negativo realizado por la víctima

³⁵ En Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, núm. 16 (2021). *Salud mental y suicidio en perspectiva filosófica*. Presentación del dossier a cargo de Sandra Baquedano Jer. pp. 7-9.

³⁶ Al respecto, para ejemplificar esta idea, en *Elogio del suicidio. La morte como scelta libera e consapevole* (2018), Andros, puntualiza: La huida hacia la patología para evitar problemas legales y el auge de la psico-ciencia fueron las dos razones principales por las que el suicidio quedó inextricablemente vinculado a la enfermedad mental, un vínculo que lamentablemente se ha mantenido fuerte hasta el día de hoy. *Op. cit.* Andros. p. 30. *Traducción mía*.

misma, sabiendo ella que debía producir este resultado. La tentativa de suicidio es el mismo acto interrumpido antes que dé como resultado la muerte.³⁷

Partiendo de estas ideas y sobre todo críticas, encontramos ciertos problemas, es decir la pretendida objetividad para estudiar y aproximarse teóricamente al asunto del suicidio, no puede reducirse a meros factores subjetivos o sociales, el acto no siempre recae en esas clasificaciones simplistas y reduccionistas, pues el que decide llevar a cabo y consumir un acto suicida también se enfrenta a una valoración de la vida, y a una evaluación de su condición finita como un ser sufriente en el mundo, siendo sensible a un “sufrimiento universal”, desplegado a su vez a más seres (conscientes o no conscientes de su existencia). Estas críticas sin duda también han alcanzado y se han extendido a la canónica obra de corte sociológica titulada, *El suicidio* (1897) en consonancia con *Las reglas del método sociológico* (1895) de Emile Durkheim (1858-1917), y sus consecuencias en el ámbito de estudio, teorías y debates sobre el tema (pues es de opinión común y muy reiterativa en los estudios e investigaciones sobre el suicidio en general, que inaugura un estudio esencialmente científico, estadístico y limitadamente social del suicidio³⁸). A ojos del predominio de este enfoque, y sus lastres teóricos en el debate actual (entendiendo limitaciones y contribuciones en sus justas dimensiones teóricas), pues como se ha puesto de relieve, los prejuicios y estigmas y en definitiva el tabú cultural persistente que se ha estado reproduciendo a lo largo de la basta tradición, podemos perfilar una crítica muy puntual (criticar no es desacreditar, todo intento teórico es válido, pero deben marcarse límites), que nos ayude o reorientar el análisis propuesto, pues como señala Diana Cohen Agrest: “la tendencia creciente a la despenalización del suicidio y, en algunos países, de las prácticas a él asociadas —la eutanasia voluntaria activa y el suicidio asistido— transita paralelamente hacia una paulatina comprensión

³⁷ Berengueras. *Op. cit.* Pp. 30-31. A esto apuntan también las imprescindibles consideraciones de Thomas Macho: “diversas formas de eutanasia y suicidio asistido se han liberalizado jurídicamente en la praxis médica. También en las ciencias se ha producido una nueva valoración del suicidio. Con la edición, en 1897, de la obra de Émile Durkheim *El suicidio*, a menudo comparada con *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud (1900), el tema se incorporó a las ciencias sociales. Tratamientos desde la crítica sociocultural, como el que había presentado Tomáš Garrigue Masaryk —que luego llegaría a ser presidente de Checoslovaquia—, con *El suicidio como fenómeno social de masas en la civilización moderna* (1881), fueron cediendo cada vez más terreno a argumentaciones basadas en estadísticas y datos empíricos”. Thomas Macho. *Op. cit.* Pp. 77. Para profundizar más en esta línea argumentativa es importante consultar: Vicente Gradillas - Cristina Gradillas. *SUICIDIOLOGIA CLINICA. Evaluación y tratamiento de las tendencias autodestructivas en la práctica profesional*. UMA editorial. Málaga, 2018.

³⁸ En esta misma línea crítica Berengueras añade: “En 1897, Emile Durkheim hace énfasis en el aspecto social del suicidio y lo toma como objeto de estudio científico al darle importancia en el nivel social y cultural; él sostuvo, en su obra *El suicidio* (1897), que era posible realizar un estudio formal y científico de las fuerzas colectivas de la destrucción y su impacto en el individuo. Morselli y Durkheim introducen importantes elementos sobre los cuales se basarían los estudios posteriores y las teorías sociológicas sobre el suicidio. El problema fundamental de las sociedades modernas, como en todas, es la relación de los individuos con el resto del grupo en lo que se refiere a los aspectos patológicos”. Berengueras. *Op. cit.* 48.

de los motivos que conducen a esta clase de actos, pero lo cierto es que se trata de un fenómeno reciente y el estigma perdura bajo formas más sutiles o *aggiornadas*³⁹. Es cuestionable estimar una comprensión global o totalizante del fenómeno suicida desde un solo enfoque (marcos teóricos y modelos interpretativos o explicativos), pues una óptima comprensión implica diferentes enfoques, análisis y perspectivas, pero considero que se ha pasado por alto la significación filosófica que conlleva el tema.

Regresando a Durkheim y siguiendo el desarrollo de estas ideas, podemos concluir que las cifras, el registro de fuentes, la tasación de promedios y variantes, las tendencias suicidógenas, las influencias suicidógenas, los factores sociales, las tipologías del suicidio en relación con otras esferas sociales, las principales clasificaciones (suicidio egoísta, suicidio altruista y suicidio anómico) y la pretensión de un estudio, y análisis científico que rechace el estudio de casos aislados en función de un análisis colectivo o total se vuelve problemático, ya que genera valoraciones muy sesgadas y sigue alimentando muchas ideas erróneas en torno al suicidio y sus interrogantes.⁴⁰ Continuando con este hilo argumentativo, prestemos atención a un importante y largo pasaje de la obra clásica de Durkheim refiriéndose específicamente a la relación entre la melancolía, la “tristeza colectiva”, la “corriente pesimista”, el suicidio y la aparición de las “teorías teorías descorazonadoras” en la sociedad (entendida como organismo social), y sus posibles consecuencias negativas entendidas en un sentido práctico, que sin duda vale la pena reflexionar dado los delimitados objetivos de esta investigación. Siguiendo el desarrollo de esta línea argumentativa, logramos clarificar hacia donde apunta la perspectiva de Durkheim forzosamente al encarar el tema, así como sus pretensiones teóricas de estudiar científicamente el suicidio, aunque a lo largo del texto y la estructura de sus capítulos va mostrando reflexiones interesantes, ejemplos estadísticos con cifras y reflexiones de corte sociológico, su reducción y simplificación de enfoque no está exenta de problemas y es necesario reorientar nuestras perspectivas entorno

³⁹ Cohen Agrest, Diana. *Por mano propia: Estudio sobre las prácticas suicidas*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2007. P.36. Para profundizar más en esta línea argumentativa, prestemos atención al siguiente comentario: La eutanasia y el suicidio asistido, como dos “nuevas formas de morir”, son realidades sociales, cada vez más integradas al imaginario de la sociedad contemporánea, temas de discusión, controversia y posturas muchas veces extremas en diversos ámbitos. Al decir nuevas, hago referencia más a su presencia dentro de la cultura de una manera abierta que al hecho de que existan solo en época reciente, ya que, de hecho, son realidades que han acompañado al hombre desde tiempos antiguos. En. *La muerte. Siete visiones, una realidad*. Luis Meza Rueda (director). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2011. P. 112.

⁴⁰ En consideraciones de Thomas Szasz, al respecto: El suicida ¿deseaba realmente morir? ¿Era la muerte su objetivo, o simplemente el medio que eligió para evitar el deshonor, la dependencia, la lástima o el sufrimiento? Evitamos planteamos estas cuestiones porque tememos enfrentarnos al suicidio sin nuestras habituales defensas religiosas y psiquiátricas, y también porque tememos reconocer que suicidarse es una opción vital, quizá incluso una obligación moral para con nosotros mismos y con los demás.”. Thomas Szasz. *Op. cit.* p. 23.

a la comprensión del suicidio, ya que no siempre es un fenómeno social que conlleve a un fenómeno patológico, o que deba forzosamente evaluarse en una dicotomía entre normalidad y anormalidad. Estos intentos explicativos también son muy importantes, pero dada la complejidad teórica de entender el suicidio, deben actualizarse y reorientarse en función de cada época (y no sólo retomarse como teorías totales, sino “tentativas de explicación”), pues no todos los suicidios recaen en problemas sociales o problemas psicológicos, mentales o patológicos, aquí se tiene que dar un salto de lo social a lo existencial en función de buscar comprensión, esto no quiere decir que se haga apología de la práctica suicida, pero hay que distinguir bien en qué tipo de “solución” se pretende buscar, y aplicar y las consecuencias teóricas que un cierto tipo de discurso lastra. Para ahondar en esta importante diferenciación, préstese atención al siguiente pasaje de Durkheim:

[...]. No se cometen anualmente tantos suicidios porque haya muchos neurasténicos en un grupo social. La neurastenia sólo hace que sucumban unos antes que otros. De ahí la gran diferencia que separa el punto de vista del psicólogo clínico y el del sociólogo. El primero siempre se halla ante casos particulares, aislados los unos de los otros. Comprueba que, a menudo, la víctima es una persona nerviosa o un alcohólico, y cree que uno u otro de esos estados psicopáticos causa el suicidio. En cierto modo tiene razón, porque si el sujeto se ha suicidado, y los que le rodean no, suele ser ese el motivo. Pero no es el motivo de que, en general, haya gente que se suicide, y sobre todo de que se suiciden en cada sociedad un número definido de personas por periodo de tiempo determinado. La causa del fenómeno escapa necesariamente a quien no observe más que individuos porque es externa a ellos. Para descubrirla, debemos elevarnos por encima de los suicidios particulares y percibir lo que les dota de unidad. Se objetará que, si no hubiera suficientes neurasténicos, las causas sociales no podrían producir todos sus efectos. Pero no hay sociedad donde las diferentes formas de degeneración nerviosa no provean de más candidatos al suicidio de los necesarios. Sólo sienten su llamada unos cuantos, por así decirlo. Son aquellos que, por las circunstancias, han estado más expuestos a las corrientes pesimistas y, por consiguiente, han padecido más intensamente su acción⁴¹.”.

Otro punto interesante de contacto y debate que resalta de los pasajes que se han puesto de relieve a lo largo de esta sección, y que me interesa para fundamentar mi perspectiva de análisis filosófica, es la relación con el pesimismo o la corriente pesimista⁴², y su relación con el suicidio

⁴¹ Durkheim, Émile. *El suicidio. Un estudio de sociología*. Akal. Madrid. 2013, p. 280.

⁴² Durkheim señala: Nuestra excesiva tolerancia ante el suicidio procede de que, como se ha generalizado el estado de espíritu del que deriva, no podemos condenarlo sin condenarnos a nosotros mismos; estamos demasiado impregnados de él como para no excusarlo en parte. La única forma de ser más severos es actuando directamente sobre la corriente pesimista, reconduciéndola a su cauce normal y conteniéndola ahí, sustrayendo de su acción a la generalidad de las conciencias y reafirmandolas. Una vez que hayan vuelto a su situación normal, reaccionarán como deben contra todo lo que las ofenda. Ya no habrá que imaginar un sistema represivo, la necesidad lo instituirá por sí misma. Hasta entonces resultaría artificial crear uno y, además, carecería de utilidad”. *Ibid.* pp. 321-322.

en la sociedad y en los individuos⁴³, pues también es lugar común entender el pesimismo de manera apresurada, y sólo desde una sesgada visión negativa que culmina en el quietismo, la desesperación y la inclinación al suicidio, es decir como una filosofía negativa y desesperanzadora que sólo denuncia, en consecuencia que no propone más que la desilusión, la desesperanza y el suicidio como consecuencia práctica. En la sección siguiente aclararemos esta relación con mayor profundidad. Como se podrá entender esta serie de consideraciones de corte sociológico, psicológico, psiquiátrico y médico siguen representando un problema enorme, pues permanece mezclado o mixtado (estudiado en mayor medida desde el punto de vista de su disciplina) no se ha avanzado mucho teóricamente en función de una nueva valoración del suicidio en búsqueda de comprensión⁴⁴, no debe entenderse por eso que aquellas contribuciones y metodologías de estudio no son importantes o restarles seriedad. Al respecto Diana Cohent Agrest en un texto imprescindible, titulado: *Por mano propia: estudios sobre las prácticas suicidas*, añade en la misma vena crítica, en una cita extensa, pero muy importante y hasta obligada para reflexionar al respecto:

El precursor de las interpretaciones científicas sobre los actos de suicidio fue un médico y hombre de ciencia inglés, Robert Burton, quien condensó su novedosa concepción en *Anatomía de la melancolía*, célebre ensayo publicado en 1621. Allí declaró que, lejos de ser atribuible al demonio, la melancolía es una enfermedad que ataca especialmente a las gentes consagradas al estudio, cuyas meditaciones fácilmente pueden caer en un mórbido rumiar. [...]. Sin desechar ciertos elementos de la alquimia todavía en boga, su descripción del mal es a la vez fisiológica y analógica, pues supone ciertas correspondencias universales que explicarán un estado de ánimo: la melancolía sería así el resultado de un exceso de *billis* negra, asociada al más sombrío de los elementos, la tierra, y al más oscuro de los planetas, Saturno. El temperamento melancólico es innato, piensa el autor, aunque puede ser corregido o agravado por el comportamiento individual y, sobre todo, debido al medio social. [...]. Es un tímido intento de comprensión del fenómeno, a la vez boga por la piedad hacia el suicida, pues nadie sabe a ciencia cierta si éste se encamina al cielo o al infierno, y es Dios quien debe decidir su morada final.⁴⁵

⁴³ En este sentido Durkheim puntualiza muy acertadamente: “Con las sociedades ocurre lo mismo que con los individuos. Una moral demasiado risueña es una moral relajada que no conviene más que a los pueblos en decadencia y sólo se encuentra en ellos. A veces la vida es dura y otras engañosa o vacía. La sensibilidad colectiva debe reflejar ese aspecto de la existencia. Por eso, junto a la corriente optimista que impulsa a los hombres a encarar el mundo con confianza, ha de haber una corriente contraria, menos intensa y general que la precedente, capaz de contenerla parcialmente. Porque una tendencia no se autolimita, sólo la limita otra tendencia. Hasta parece haber indicios de que la inclinación a cierta melancolía se va desarrollando a medida que se eleva la escala de los tipos sociales. Como ya hemos dicho en otra parte, es un hecho muy digno de mención que las grandes religiones de los pueblos más civilizados estén más profundamente impregnadas de tristeza que las creencias más sencillas de las sociedades anteriores. No es que la corriente pesimista deba asfixiar a la otra, pero demuestra que no pierde terreno y no parece destinada a desaparecer. [...]”. *Ibid.* p. 317.

⁴⁴ Georges Minois matiza: Además de estas razones metodológicas, hay una razón fundamental: los suicidios no pueden estudiarse como los estragos de la peste o la tuberculosis, porque la muerte voluntaria es un tipo de muerte cuyo significado no es demográfico, sino filosófico, religioso, moral y cultural. El silencio y la ocultación que la han rodeado durante mucho tiempo han creado un clima de vergüenza a su alrededor. *Op. cit.* Georges Minois. p.3. (*traducción mía*).

⁴⁵ Cohen Agrest, Diana. *Op. cit.* pp.162-163.

Este comentario crítico muestra un predecesor de Durkheim importante a considerar, y también la forma en la que ese abordaje se fue trasvasando en la historia del suicidio, en resumidas cuentas, nada parece haber cambiado del todo, pues se mixta en los posteriores enfoques teóricos, pero sin duda son expresiones de una época que también debemos comprender en sus justos contextos, para así poder aproximarnos de manera crítica y neutral al tema del suicidio. Las críticas más duras consisten en que este tipo de aproximaciones no pueden seguir considerándose como universales e incuestionables, contribuir a la comprensión del fenómeno suicida en sus justas dimensiones implica otro momento de reflexión al cual también debemos considerar sin limitarlo o reducirlo a un problema de salud en general (física, mental y emocional⁴⁶), con causas sociales, circunstanciales, eventuales o experienciales de fondo que puedan clasificar los factores para ofrecer respuestas o soluciones prácticas. Al respecto, y también en línea argumentativa crítica, Al Álvarez, precisa una interesante crítica, poniendo en contraste dos prejuicios sobre este ambiguo punto medular (contrapesándolos):

La única solución concebible que cabe aportar al suicida es cierta clase de ayuda: comprensión afectuosa de lo que le está ocurriendo por parte de los samaritanos, el cura o los pocos médicos que tienen tiempo e inclinación a escuchar; asistencia experta del psicoanalista o de lo que, esperanzadamente, el profesor Stengel llama una «comunidad terapéutica» organizada para tratar con esas emergencias en especial. Claro que el interesado puede no querer esa ayuda. En vez de ofrecer respuesta, sencillamente he intentado contrapesar dos prejuicios. El primero es ese tono religioso —hoy en su mayoría usado por personas que, si nos atenemos a sus palabras, no pertenecen a iglesia alguna— que desprecia horrorizadamente el suicidio como crimen moral o enfermedad indiscutible. El segundo es la actual moda científica que, mientras trata el suicidio como asunto de investigación seria, consigue negarle cualquier significado, reduciendo la desesperación a las más reseca estadísticas.⁴⁷

Esta desafiante crítica planteada en este asunto se repite constantemente a lo largo del debate multidisciplinar en torno al suicidio, pero es necesaria asumirla seriamente, Cohen Agrest puntualiza al respecto:

El cambio empezó en 1897 con la publicación de *El suicidio. Un estudio sociológico*, la obra clásica de Émile Durkheim. El subtítulo lo aclara inequívocamente: la cuestión ya no residía en la moralidad del acto sino en las condiciones sociales que producían semejante desesperación. El motivo «Ser o no ser» había dado paso a «cuál es la razón». Después de Durkheim ya no hubo dudas. Los estudios científicos sobre el suicidio se han multiplicado como moscas, en particular desde la década de 1920: investigaciones clínicas, análisis estadísticos, aspectos de esto y aquello,

⁴⁶ Berengueras puntualiza: “Diversas corrientes han analizado este tema: sociales, psicológicas y psiquiátricas, entre otras cosas, y cada una ha llegado a conclusiones diversas en relación con sus posturas. El fin es poder dar una explicación al fenómeno del suicidio para tratar de evitarlo.”. Berengueras. *Op. cit.* p. 23.

⁴⁷ Álvarez, Al. *El Dios salvaje. Ensayo sobre el suicidio*. Emecé editores. España. 2003. P.9.

teorías de todos los colores elaboradas por psicoanalistas, psiquiatras y psicólogos clínicos, sociólogos y asistentes sociales, estadísticos y médicos; hasta las compañías de seguros están en la cosa. En las publicaciones doctas hay incesantes colaboraciones y crece el número de libros especializados; casi todos los años se publica una voluminosa recopilación de ensayos. Como tema de investigación, el suicidio, por decirlo así, se ha vuelto un asunto gordo; hasta tiene su propio estudio: la «suicidología».⁴⁸

Atendiendo el argumento anterior, y para avanzar en el desarrollo del objetivo de esta sección, tenemos que tomarnos muy seriamente esta crítica e ir más allá, pues si lo que se pretende mostrar es comprensión, seguir asumiendo esta reducción de enfoque siempre será un obstáculo inevitable que nos llevará a orbitar en la misma circunferencia teórica, sin intentos de aclaración y superación, pues se seguirá partiendo de un prejuicio que en ocasiones no logramos detectar en nuestras formas de aproximarnos al tema del suicidio. Al Álvarez polemiza muy acertadamente:

Si bien el suicidio todavía es sospechoso, en los últimos ochenta y tantos años ha habido un cambio de tono: como el patriotismo, el odio ya no alcanza. Sigue vigente el prejuicio, pero hoy parecen menos obvios los principios religiosos que en otro tiempo lo dignificaron. Como consecuencia, los detractores han modificado el tono de denuncia justa. Lo que en un tiempo fue pecado mortal se ha vuelto vicio privado, «un secretito sucio» más, inconfesable y levemente salaz, menos autoasesinato que automaltrato. Una razón de este raro cambio de acento es que, si bien el suicidio sigue siendo humanamente perturbador, a la vez se ha vuelto respetable; es decir, se ha convertido en tema de intensa investigación científica; y todo se hace respetable en manos de la ciencia. [...].⁴⁹

Esta cuestión sin duda es muy problemática, pues el hecho de que el tema del suicidio haya devenido en un “asunto gordo” científicamente hablando no siempre lleva a la comprensión. La cuestión de fondo implica mucho más. Estos enfoques deben someterse a crítica nuevamente, y sobre todo intentar replantear la cuestión de fondo: la primacía del dolor y el sufrimiento en el mundo y la existencia en general, pero nuevamente desde una consideración filosófica, llegados a este punto, es necesario repetir la importancia de dar un salto teórico de lo sociológico, psicológico, psiquiátrico, médico y cultural a lo existencial, para volver a enfrentarnos a la

⁴⁸ Cohen Agrest, Diana. *Op. cit.* pp.171. En *Durkheim's Suicide: A Century of Research and Debate* de W. S. F Pickering; Geoffrey Walford; British Centre for Durkheimian Studies. Esta obra, editada por W.S.F. Pickering y Geoffrey Walford bajo el auspicio del *British Centre for Durkheimian Studies*, es fundamental para cualquier tesis que analice el suicidio desde una perspectiva sociológica y metodológica. A diferencia del libro original de Émile Durkheim (1897), este volumen es un análisis crítico y retrospectivo publicado cien años después, que evalúa la vigencia, los errores y el impacto del pensamiento durkheimiano en la sociología moderna. El libro funciona como una antología de ensayos de diversos especialistas que revisitan la obra cumbre de Durkheim, *Le Suicide*. Su objetivo es doble: defender la relevancia del enfoque social del suicidio y, al mismo tiempo, integrar las críticas contemporáneas surgidas de la estadística y la psicología. Los autores examinan cómo Durkheim fue pionero en el uso de la estadística multivariante para explicar un acto aparentemente íntimo como un “hecho social”. El libro destaca que, aunque los datos de Durkheim han sido cuestionados, su premisa fundamental sigue en pie: las tasas de suicidio son indicadores de la salud del tejido social (integración y regulación).

⁴⁹ Al Álvarez. *Op. cit.* p.57.

pregunta por el valor de la vida y la existencia en general, una valoración libre de lastres y prejuicios que sigan animando en simbiosis esas consideraciones, condenas y censuras tradicionales y limitantes, que en definitiva obstaculiza la comprensión del suicidio en nuestra época de cara a los debates filosóficos actuales. Apuntando a esta idea, Thomas Macho puntualiza:

La definición de la suicidología como ciencia preventiva y de intervención es difícil y delicada, porque tiene que mezclar planteamientos descriptivos con normativos, pero también porque implícitamente amenaza con proseguir la valoración tradicional del suicidio: hay que impedir los suicidios porque causan dolor y sufrimiento a los supervivientes —ya sean los familiares o los propios suicidas, por ejemplo, por las consecuencias de un intento fallido de suicidio— y hacen daño a la sociedad. En una palabra, los suicidios son malos: aunque ya no se consideran pecados mortales o crímenes, sí se siguen considerando actos irracionales y patológicos.⁵⁰

Siguiendo el hilo temático de estas ideas, puede notarse desafiantemente que, aunque actualmente puede hablarse de cierta “permisibilidad” y de cierta “libertad” en torno al suicidio (tipos de eutanasia, tipos de suicidio médico y asistido, tanato-ética etc.), y su valorización en ciertos ámbitos haya cambiado o adecuado a las exigencias teóricas, ideológicas y culturales de la época actual, sigue siendo muy problemático, simplista y reduccionista. Toda comprensión en estos ámbitos, parte de una confrontación teórica ante otros presupuestos y argumentos fuertes. El poliédrico tema sigue siendo muy problemático, y es justamente ese carácter nebuloso y problemático el que exige una revalorización que logre demoler como se ha repetido en líneas anteriores: el residuo de un tabú, y los mitos en torno al suicidio y el acto suicida en el género humano en general. Es muy interesante y de sumo aporte para el desarrollo de esta investigación el siguiente comentario de Francisco Villar Cabeza, autor de *Morir antes del suicidio*, ya que advierte sobre las consecuencias de seguir reproduciendo ciertos prejuicios temáticos llevados a la práctica (mitos en torno al suicidio y la comprensión del suicidio:

(...). Resulta muy preocupante, y un tanto desesperanzador, conocer que los casos más frecuentes de denuncia por mala praxis en salud mental consisten en la negligencia de no valorar de forma adecuada el riesgo de suicidio de una persona. Tal vez ante la falta de avances en la investigación científica, algunos profesionales de la salud acaben asumiendo ciertos mitos

⁵⁰ Thomas Macho. *Op. cit.* p. 13. En este orden de ideas y argumentos, es importante atender a las intenciones teóricas y puntos de partida temáticos de Thomas Macho: (...). En este libro me atengo, por un lado, a la cronología histórica, y, por otro, me concentro en las diversas manifestaciones de la experiencia cultural de los suicidios. Por tanto, este libro no se centra en los motivos personales ni en las circunstancias sociales que propician los suicidios, ni tampoco en las posibilidades de prevención y terapia. Ni siquiera en las posibles maneras de suicidarse. Lo que aquí se pregunta es más bien qué significados culturales se dan al suicidio. Se citarán estadísticas y casos reales, pero no para hacer una especie de investigación de las causas, sino para poder esclarecer mejor los discursos y los contextos dominantes. En este sentido, las tematizaciones del suicidio en obras pictóricas, literarias o cinematográficas que puedan contribuir a describir las culturas del suicidio se tomarán tan en serio como las investigaciones filosóficas, sociológicas o psicológicas. Introducción.

específicos, usos y costumbres difundidos dentro del gremio, transmitidos culturalmente más que científicamente. Para la mayoría de los lectores, esta será la primera vez que hayan oído hablar de «los mitos del suicidio», para los profesionales de la salud es un apartado obligatorio, presente en toda guía de «buena práctica clínica» relacionada con el suicidio. El cuestionamiento de estos mitos por parte de los profesionales de la salud no es más que el primer paso.⁵¹

Es decir, en un primer momento durante este primer escenario de investigación, análisis y objeto de estudio las estadísticas, los datos empíricos, y en suma las causas y factores que intervenían en el acto suicida eran tomados en alta estima, la cuestión capital en todo este meollo estuvo dominada por la búsqueda de una distorsionada comprensión del suicidio y sus interrogantes en aras de negarlo y silenciarlo, es decir de negar la finitud en la existencia, y los impulsos autodestructivos que iban en contra de los instintos de autoconservación o autopreservación. Estos abordajes resultan muy fértiles para fundamentar la crítica de esta primera sección en miras de un cambio de perspectivas sobre el suicidio en general, claro como en todo proceso y cambio de mentalidades, actividades humanas o valoraciones, hay ambigüedades y problemáticas que van y regresan. Regresemos nuevamente a las consideraciones del autor de *Morir antes del suicidio*, quien aclara puntualiza magistralmente:

La concienciación contra los mitos se basa fundamentalmente en desnudar a la sociedad, en quitarle el falso cobijo que la protege de la tozuda e incesante lluvia de fallecimientos. Muchos de los que se prevé que fallezcan en un futuro pueden ser evitables, si no todos, y eso es gracias a lo que hemos aprendido de los que ya han sucedido, esos que fueron imposibles de evitar. El objetivo es exponer la vergüenza de la inacción ante una realidad tan cruel, la mayor de las causas de muerte evitables; denunciar la cruda realidad de los mitos, que no es otra que, mientras los testigos consiguen cierta calma («No hay nada que se pueda hacer...por lo tanto, no soy responsable de que no se haga nada...»), la persona en crisis suicida paga esa calma del otro al precio de una profunda soledad, abandono y exclusión. Por cierto, muchas veces las personas en crisis suicida son plenamente conscientes de esa situación («No dije nada porque no los quería preocupar»). Mientras la sociedad no aprenda a acompañar a la persona que sufre hasta el extremo de plantearse acabar con su propia vida, los mitos perdurarán, pues resultan de utilidad. Los mitos son, por tanto, solo el síntoma, el reflejo de la incapacidad, de la inmadurez de la sociedad de afrontar una realidad tan dura como el suicidio, más aún en la infancia y la adolescencia.⁵²

⁵¹ El autor clasifica muy acertadamente 8 tipos de mitos, que deben cuestionarse y someterse a crítica. Mito 1. Las personas que hablan del suicidio en realidad no lo cometen, el que de verdad lo quiere llevar a cabo. Mito 2. El suicida está determinado a morir / si una persona está decidida a suicidarse, nada lo impedirá. Mito 3. La mejoría después de una crisis suicida significa que ya no existe riesgo de suicidio. Mito 4. Hablar del suicidio es una mala idea, se puede interpretar que se está incitando a la persona. Mito 5. La mayoría de los suicidios aparece de golpe sin avisar. El suicidio no se puede prevenir, es un acto impulsivo. Mito 6. Una vez que alguien es suicida, siempre lo será. Mito 7. Solo las personas con trastornos mentales se suicidan. Y finalmente Mito 8. Solo los psiquiatras y psicólogos pueden prevenir el suicidio). Villar Cabeza, Francisco. *Morir antes del suicidio. Prevención en la adolescencia*. Herder. Barcelona, 2022. p. 22.

⁵² *Ibid.* p. 37.

La mayoría de los estudiosos en torno al tema en cuestión, no han parado de denunciar esta reducción temática, y lo poco que esta forma de abordar el tema ha cambiado, pese a la llegada de otras perspectivas y valoraciones, pero no hay un cuestionamiento de fondo de esos tipos de mitos, mitos que sin duda generan más confusión sin más. Siguiendo el desarrollo de las ideas expuestas en líneas anteriores, y para seguir profundizando en el desarrollo de esta crítica, atendamos los comentarios de Erasmo Caro (1826-1887), quien, en un imprescindible texto publicado en el año de 1893, y titulado *El suicidio y la civilización*, propone otra forma muy interesante de aproximación teórica y acentúa:

Uno de los puntos de vista más interesantes y acaso el más útil de todos, en la cuestión del suicidio, es el estudio de sus relaciones con las distintas formas de civilización. Hay países y siglos tristemente privilegiados, en que el suicidio se multiplican proporciones verdaderamente espantables. Hay, por el contrario, comarcas y tiempos en que la muerte voluntaria se convierte en un crimen tan raro como monstruoso. ¿De qué depende esta diferencia? El dolor es universal; no cambia con los grados de longitud ni con las épocas. Siempre es, sobre poco más o menos el mismo; varía de expresión y de aspecto, pero no de intensidad y golpea sin tregua el corazón humano.⁵³

Erasmo Caro, tomó sus respectivas distancias en función de lograr entender un problema de su época, y posteriormente criticó el inicio de esas miras y perspectivas reduccionistas e insuficientes en torno al suicidio que iban tomando fuerza y validez teórica, el suicidio y sus relaciones con el dolor universal e impulsado por la melancolía y las más siniestras tristezas implícitas en la existencia humana, se había reconocido como un problema serio e importante del cual ocuparse profundamente, pues el sufrimiento universal implícito en el mundo y la existencia en general también debe reflexionarse a fondo. Este intento teórico, da muestra de la necesidad de proponer o buscar otra aproximación, llamémosle “hermenéutica”, al estudio e investigación del suicidio, y enfrentarse al asunto del suicidio desde una sensibilidad hacia el sufrimiento universal, y sobre todo atendiendo a la subjetividad que también se expresa. Volver a sondear y cavilar este desafío existencial, la pregunta por el valor de la vida y la existencia en general, el aspecto trágico y las consecuencias de ser conscientes, y sensibles ante el sufrimiento que provoca un mundo problemático y una existencia carente de sentido. Por lo que una investigación medular sobre el suicidio también debe profundizar en la comprensión de nuestra propia vida finita y sufriente de cara a la muerte.⁵⁴ Cuestionar nuevamente el valor de la vida y la

⁵³ Caro, Erasmo. *El suicidio y la civilización*. Editorial: Formación Alcalá. España, 2009. P. 13.

⁵⁴ Es recomendable revisar la primera parte, titulada “Las actitudes ante la muerte” del brillante libro de Philippe Aries. *Historia de la muerte en Occidente*. Traducción de Francisco Carbajo y Richard Perrin. Editorial Acantilado, España, 2011. Al respecto, también Vladimir Jankélevitch en su estudio sobre la muerte añade: “el hombre está ante la muerte como ante

existencia en general; es decir volver a encarar el problema desde la finitud. Pensar el suicidio, como se ha explicado en líneas anteriores, en la contemporaneidad es enfrentarse a un campo de “ruinas conceptuales y problemáticos debates”, donde ninguna teoría permanece intacta. La suicidología actual —heredera del paradigma biomédico— parece sostenerse sobre una convicción que, aunque “funcional” en términos teóricos, comienza a revelar sus “fisuras” y “residuos” problemáticos de cara a la comprensión: la identificación casi automática entre deseo de muerte y patología mental. Sin embargo, este “edificio interpretativo”, si se me permite la metáfora arquitectónica, comienza a tambalearse frente a propuestas que cuestionan la rancia “tutela institucional” sobre el morir. En este marco de debate Philip Nitschke (1947), encarna quizás la provocación más radical dentro de este escenario. Su defensa de una muerte sin “guardianes” constituye una especie de “desplazamiento ontológico”: la muerte deja de ser un acontecimiento que la medicina regula para convertirse en un “territorio” de soberanía individual. Este problema clásico se amplifica con la irrupción de la inteligencia artificial (I.A), en la evaluación del deseo de morir y con la especulación en torno a implantes que permiten “activar” una muerte anticipada en contextos como la demencia. Este horizonte se configura en una paradoja inquietante: el sujeto es asignado a la ecuación de “algoritmos” para la decisión que se tomará en el futuro. La “automatización de la muerte” ocurre con la expansión de la dimensión existencial del acto suicida, transformándose en un programa procedimental que comienza a erosionarse hasta que Jean Améry (1912-1978), lo identifica como la reducción máxima de la libertad humana: la capacidad de decidir para que la propiedad sea definitiva. Dentro de esta tensión bifronte, Govert den Hartogh (1943), introduce una postura intermedia que reconoce un derecho *prima facie* a determinar las condiciones de la propia muerte, pero lo sitúa dentro de una red de responsabilidades sociales y profesionales. Para Den Hartogh, la vida posee valor en la medida en que alberga intereses, proyectos y experiencias de bienestar; cuando

la profundidad superficial del cielo nocturno: no sabe qué hacer, y su reflexión, tanto como su atención, no encuentra un motivo. (...). El pensamiento de la muerte no piensa jamás la muerte a fondo y en todas sus dimensiones, como debería hacer una conciencia superior que hace malabarismo con su objeto.”. Jankélévitch, Vladimir. *La muerte*. Traducción de Manuel Arranz. Pre-Textos, España, 2002. pp. 50-51. En otro orden de ideas, también es interesante reflexionar sobre la trama que se desarrolla en la serie francesa de ciencia ficción y misterio, creada por Thomas Cailley y Sébastien Mounier titulada: “*Ad Vitam*” (2018). En la serie protagonizada por Yvan Attal, Garance Marillier y Niels Schneider, la ficción se desarrolla en una sociedad que gracias a la tecnología ha conseguido frenar el proceso natural de envejecimiento y degeneración. Pero cuando todos creen haber vencido a la muerte un grupo de adolescentes decide suicidarse. Tras la muerte de siete adolescentes, Darius, un policía de 119 años y Christina, una mujer rebelde y solitaria de 20 años se proponen encontrar respuestas. Así se topan con un grupo de extremistas que para escapar de un mundo en el que te conviertes en adulto hasta cumplir 30 años, optan por el suicidio. En: <https://elcomercio.pe/tvmas/series/ad-vitam-tendra-temporada-2-en-netflix-nuevos-episodios-nnda-nnlt-noticia/>.

estos se extinguen bajo el peso de un sufrimiento irreversible, el deber moral de vivir pierde legitimidad. Su análisis también cuestiona la distinción clásica entre “dejar morir” y “hacer morir”, señalando que ambas acciones son participantes del mismo horizonte ético de responsabilidad⁵⁵. En otro tenor, Fred Feldman (1941), desde la filosofía analítica, desplaza la discusión hacia la naturaleza ontológica del mal que representa la muerte⁵⁶. Basado en esta lógica, el suicidio podría adquirir “racionalidad prudencial” cuando el futuro anticipado se proyecta como un equilibrio de sufrimiento superior al bienestar posible. Los médicos- humanistas Wanzer y Glenmullen (2008), rescatan el concepto de “buena muerte”, sustentado en el confort físico, la calma emocional y la autonomía en la toma de decisiones. Su crítica al “encarnizamiento terapéutico” expone cómo la tecnología médica puede prolongar la biología del cuerpo mientras erosiona la dignidad de la persona. En esta misma línea, las posiciones más radicales emergen en la vena crítica de Jean Liberté (2020), que equipara el derecho al suicidio indoloro con los derechos reproductivos, denunciando la “patologización sistemática” del deseo de morir y el control estatal sobre la vida individual. Es importante también considerar las perspectivas de Derek Humphry y Ann Wickett (2017), desde el activismo, consolidando la noción de suicidio racional y transformando el debate en un movimiento de derechos civiles, denunciando la violencia que genera la “clandestinidad del morir”. En este orden de ideas, la dimensión cultural del suicidio es explorada por CG Prado (2008), que demuestra que los conceptos de dignidad, sufrimiento y autonomía varían según los marcos culturales, cuestionando la universalidad de la

⁵⁵ En Den Hartogh, G. *What Kind of Death: The Ethics of Determining One's Own Death*. Oxford University Press 2006. En esta obra, el filósofo holandés realiza un examen exhaustivo y sistemático de los dilemas éticos que rodean el final de la vida. Su enfoque se centra en la tensión entre la autonomía individual y el valor de la vida humana, buscando establecer un marco ético claro para la toma de decisiones médicas y personales sobre la muerte. El argumento central de Den Hartogh es que los individuos poseen un derecho *prima facie* a decidir las condiciones de su propia muerte. Sin embargo, a diferencia de las posturas libertarias extremas, el autor sostiene que este derecho no es absoluto, sino que debe equilibrarse con la responsabilidad social y la integridad de la profesión médica. El autor analiza la distinción moral entre "dejar morir" (limitación del esfuerzo terapéutico) y "hacer morir" (eutanasia activa). Uno de los puntos más relevantes para es la discusión sobre si la vida tiene un valor intrínseco independiente de la voluntad del sujeto. El autor propone una “visión interesada”: la vida es valiosa en la medida en que el individuo puede tener intereses, proyectos o una experiencia de bienestar. Cuando la vida se convierte en un estado de sufrimiento irreversible, el "deber de vivir" pierde su sustento moral.

⁵⁶ En *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*. En esta obra, Fred Feldman busca desmitificar la muerte mediante el uso de la lógica simbólica y el análisis conceptual. A diferencia de las aproximaciones existencialistas o éticas, Feldman se pregunta qué es la muerte y por qué (o cuándo) puede considerarse algo "malo" para quien muere. Feldman comienza analizando la definición de muerte. Rechaza las visiones místicas y se centra en la muerte como un evento biológico. Discute el final de la existencia de un organismo y analiza las teorías sobre cuándo una persona deja de existir, enfrentando problemas clásicos como la muerte cerebral versus la muerte biológica. Este es el aporte más citado del libro. Feldman defiende que la muerte es un mal para el individuo no porque sea un estado doloroso (ya que el muerto no siente), sino porque priva al sujeto de los bienes que habría disfrutado de haber seguido vivo. Hacia el final, Feldman aplica sus herramientas lógicas a temas candentes. Sobre el suicidio, a diferencia de Den Hartogh, Feldman no se centra tanto en el derecho moral, sino en si el suicidio es "racional" o "prudencial". Un suicidio sería racional si la vida futura del individuo proyecta un valor negativo (más sufrimiento que bienestar), haciendo que la privación de ese futuro sea, de hecho, un beneficio.

bioética occidental. Esta pluralidad amplía el análisis interdisciplinar realizado por Asa Kasher (1940), quien concibe la muerte en una “frontera” que tiene una única disciplina que es monopolizada y la narrativa del paciente recibe un valor central. Las perspectivas psicológicas de Steinberg y Youngner (1998), introducen una advertencia empírica crítica: el deseo de morir suele ser “fluctuante” y altamente dependiente del contexto emocional y paliativo, lo que problematiza aún más las defensas absolutas de la autonomía. Margaret Pabst Battin (1940), amplifica muy acertadamente el debate sobre el terreno de la justicia global, sugiriendo que, en sociedades envejecidas y con recursos limitados, podría emerger la inquietante noción de un “deber de morir”, conectando con las reflexiones de Eike-Henner Kluge (1975), sobre la muerte asistida como cuestión de justicia distributiva y derechos fundamentales.

En otras posturas interesantes para entender los debates y contrastes sobre el tema en cuestión, David Lester (1942), propone una aproximación “terapéutica neutral” que permite explorar la decisión de suicidio como una elección existencial, mientras John Donnelly (1998), articula el debate filosófico clásico entre “la racionalidad” y la “irracionalidad” del suicidio, incluyendo la clásica discusión sobre las obligaciones hacia la comunidad. Como se ha tratado de exponer y explicar, es sin duda un debate que aún sigue generando varias perspectivas que en ocasiones quedan veladas, pero son imprescindibles para entrar al debate y clarificar las directrices de esta investigación doctoral. Cuando la vida se convierte en un estado de sufrimiento irreversible, el “deber de vivir” pierde su sustento moral. En *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death* de Fred Feldman, se busca desmitificar la muerte mediante el uso de la lógica simbólica y el análisis conceptual. A diferencia de las aproximaciones existencialistas o éticas, Feldman se pregunta qué es la muerte y por qué (o cuándo) puede considerarse algo “malo” para quien muere. Feldman comienza analizando la definición de muerte. Rechaza las visiones místicas y se centra en la muerte como un evento biológico. Discute el final de la existencia de un organismo y analiza las teorías sobre cuándo una persona deja de existir, enfrentando problemas clásicos como la muerte cerebral *versus* la muerte biológica. Este es el aporte más potente del libro, ya que se defiende que la muerte es un mal para el individuo no porque sea un estado doloroso (ya que el muerto no siente), sino porque priva al sujeto de los bienes que habría disfrutado de haber seguido vivo. Hacia el final, Feldman aplica sus herramientas lógicas a temas candentes. Sobre el suicidio, a diferencia de Den Hartogh, Feldman no se centra tanto en el derecho moral, sino en si el suicidio es “racional” o “prudencial”. Un suicidio sería racional si la vida futura del individuo proyecta un valor negativo

(más sufrimiento que bienestar), haciendo que la privación de ese futuro sea, de hecho, un beneficio. En el libro de James J. O'Dea, *Suicide: Studies on its Philosophy, Causes, and Prevention* (publicado originalmente a finales del siglo XIX, en 1882), encuentro un aporte importante desde una perspectiva histórica y sociológica fundamental. A diferencia de los autores contemporáneos revisados en líneas anteriores, O'Dea ofrece una visión de conjunto que combina la historia de las ideas con los primeros intentos de la estadística social y la medicina legal. Esta obra es un estudio exhaustivo que busca entender el suicidio como un fenómeno complejo influenciado por la cultura, la religión, las leyes y la biología. Es una pieza clave para contextualizar cómo la percepción del suicidio evolucionó de ser considerada un "crimen" o "pecado" a ser vista como una cuestión de salud pública y estudio filosófico. En *To Die Well: Your Right to Comfort, Calm, and Choice in the Last Days of Life* (Wanzer & Glenmullen), los autores —ambos médicos vinculados a la Facultad de Medicina de Harvard— defienden la idea de que una "buena muerte" no es un evento azaroso, sino un derecho que debe ser gestionado activamente por el paciente. El libro es un manifiesto a favor de la humanización de los cuidados paliativos y el control del paciente sobre el final de su vida. Para los autores, morir bien implica tres pilares fundamentales: confort físico (manejo del dolor), calma emocional (entorno de apoyo) y capacidad de elección (autonomía). Critican el modelo médico tradicional que busca prolongar la vida a toda costa, a menudo a expensas de la dignidad del paciente.⁵⁷

En *A Manifesto for the Right to Painless Suicide: A Pro-choice Essay on Human Dignity* de (Jean Liberté) se argumenta que la soberanía sobre el propio cuerpo y la propia vida es el derecho humano definitivo. El autor sostiene que una sociedad que se autodenomina libre no puede obligar a sus ciudadanos a existir contra su voluntad, especialmente en condiciones que el individuo considera degradantes. El ensayo establece un paralelismo directo con el movimiento *pro-choice* (pro-elección) del aborto. Liberté argumenta que, así como se reconoce el derecho a decidir sobre la reproducción, debe reconocerse el derecho a decidir sobre la finalización de la vida. Aboga por el acceso a métodos indoloros y seguros, argumentando que la clandestinidad del suicidio solo añade trauma y horror innecesarios. El autor ataca la "patologización" sistemática del deseo de morir. Sostiene que no todo deseo de suicidio es producto de una enfermedad mental; puede ser una conclusión racional y filosófica. Llegados a este punto crucial, vale la pena detenerse a considerar también su feroz crítica al Estado por

⁵⁷ Wanzer, S. H., & Glenmullen, J. *To Die Well: Your Right to Comfort, Calm, and Choice in the Last Days of Life*. Da Capo Lifelong Books. 2007.

arrogarse la propiedad de la vida de los ciudadanos con el fin de mantener la fuerza laboral o por tabúes morales⁵⁸. En el texto titulado: *Y de nuevo la eutanasia: Una mirada nacional e internacional*. Esta obra, coordinada por Ana María Marcos del Cano y Francisco Javier de la Torre Díaz⁵⁹, es esencial a revisar ya que se busca un enfoque de derecho comparado y bioética jurídica. A diferencia de los otros textos que son mayoritariamente anglosajones o filosóficos, este libro aterriza el debate en el contexto hispano y europeo, analizando las leyes recientes (como la Ley Orgánica de Regulación de la Eutanasia en España). Este libro es una obra colectiva que reúne a expertos para analizar el cambio de paradigma legal que supone el reconocimiento de la eutanasia como una prestación sanitaria. El texto se divide fundamentalmente en el análisis del marco jurídico español y su contraste con modelos internacionales (Benelux, Canadá, Oregón). Los autores exploran la transición del concepto de "disponibilidad de la propia vida". Argumentan que el Estado ha pasado de proteger la vida como un bien indisponible a reconocer que la dignidad humana implica la capacidad de decidir cuándo la vida ya no es "vivable". Analizan la eutanasia no como un suicidio común, sino como un acto médico regulado.

En *Choosing to Die: Elective Death and Multiculturalism* de C. G. Prado examina el suicidio asistido y la eutanasia a través del lente de la diversidad cultural. Su tesis principal es que los juicios morales sobre la muerte electiva no ocurren en un vacío, sino que están profundamente moldeados por los "marcos de referencia" culturales de cada individuo. Prado profundiza en la idea de que una decisión puede ser racional dentro de un contexto cultural específico, incluso si parece irracional para la bioética occidental dominante. Desafía la noción de que existe una única definición de "dignidad" o "sufrimiento", argumentando que estas son construcciones culturales. El autor analiza el conflicto que surge cuando los valores de una cultura minoritaria (que puede valorar el sacrificio familiar o la aceptación del destino) chocan con los valores occidentales liberales (que priorizan la autonomía individual absoluta). Desde esta postura crítica, Prado sugiere que la bioética tradicional suele ver al paciente como un individuo aislado. Sin embargo, en muchas culturas, la "elección" de morir es una decisión comunitaria o familiar. El libro aboga por una bioética culturalmente sensible que reconozca los lazos de identidad del sujeto⁶⁰. En *Dying And Death: Inter-Disciplinary Perspectives (At the Interface, Probing the Boundaries*, de Asa Kasher,

⁵⁸ Liberté, J. *A Manifesto for the Right to Painless Suicide: A Pro-choice Essay on Human Dignity*.

⁵⁹ Marcos del Cano, A. M., & De la Torre Díaz, J. (Coords.). *Y de nuevo la eutanasia: Una mirada nacional e internacional*. Dykinson. 2021.

⁶⁰ Prado, C. G. *Choosing to Die: Elective Death and Multiculturalism*. Cambridge University Press. 2008.

un renombrado filósofo y especialista en ética, este volumen (que forma parte de la serie *At the Interface / Probing the Boundaries*) reúne diversas perspectivas para analizar la muerte no como un evento biológico aislado, sino como un fenómeno multidimensional. Este libro es producto de un diálogo global entre académicos de diversas áreas. Su tesis central es que ninguna disciplina (ni la medicina, ni la ley, ni la filosofía) puede reclamar la autoridad total sobre el significado de la muerte. La obra se organiza en torno a la idea de que la muerte es una "frontera" que requiere ser explorada desde múltiples ángulos. Un aporte fundamental de este volumen es el análisis de cómo hablamos de la muerte. Algunos capítulos exploran cómo las metáforas médicas y religiosas moldean nuestra capacidad para aceptar el fin de la vida. Se propone que la "narrativa" del paciente es tan crucial como su historial clínico para garantizar una muerte digna. El libro profundiza en los dilemas de la responsabilidad. Kashner, conocido por su trabajo en ética profesional, incluye discusiones sobre la responsabilidad no solo del médico, sino de la comunidad y la familia. Se analiza la tensión entre el deseo individual de morir y los marcos éticos que buscan prevenir la desvalorización de la vida humana. A diferencia de otros textos más dogmáticos, este volumen presenta debates abiertos sobre si el suicidio puede ser un acto racional de autodefinición o si siempre debe ser intervenido como una falla del sistema de apoyo social.

En otro tenor, en *Terminal Choices: Euthanasia, Suicide, and the Right to Die* de Robert N. Wennberg, se examinan las complejidades éticas de las decisiones al final de la vida, buscando un terreno común entre el respeto a la vida humana y la compasión ante el sufrimiento extremo. El autor destaca por su capacidad para presentar con honestidad los argumentos de ambos lados del debate. Wennberg realiza un análisis conceptual riguroso. Define el suicidio no solo como el acto de quitarse la vida, sino como una decisión que involucra la intención y el control del individuo⁶¹. En *Causing Death and Saving Lives: The Moral Problems of Abortion, Infanticide, Suicide, Euthanasia, Capital Punishment, War and Other Life-or-death Choices* de Jonathan Glover, perteneciente a la tradición de la filosofía analítica británica, se ofrece un "marco utilitarista" y "consecuencialista" para abordar los dilemas de la vida y la muerte. Glover rechaza el absolutismo moral (la idea de que matar es malo bajo cualquier circunstancia) y propone, en su lugar, un análisis basado en los efectos de nuestras acciones y en la calidad de la vida que se busca proteger o terminar. Glover comienza cuestionando la doctrina tradicional de la santidad de la

⁶¹ Wennberg, R. N. *Terminal Choices: Euthanasia, Suicide, and the Right to Die*. William B. Eerdmans Publishing Company. 1998.

vida. Para él, la vida biológica por sí sola no tiene un valor intrínseco absoluto. Lo que tiene valor es la "vida que vale la pena vivir", definida por la capacidad de conciencia, relaciones, proyectos y experiencias. Sobre el suicidio, Glover argumenta que, si una persona decide racionalmente que su vida ya no vale la pena, el principio de autonomía sugiere que tiene derecho a terminarla. Sin embargo, introduce un matiz de "paternalismo blando": la sociedad debe intervenir si el deseo de morir es temporal, fruto de una depresión tratable o de una falta de información, para asegurar que la elección sea verdaderamente autónoma y estable⁶². En *Corpus Anarchicum*: Protesta política, violencia suicida y la creación del cuerpo posthumano de Hamid Dabashi, un influyente teórico postcolonial y profesor de Columbia, traslada el debate de la bioética y la filosofía analítica al terreno de la teoría política radical y la globalización. Dabashi analiza la "violencia suicida" (como los ataques suicidas en contextos de guerra o resistencia) no como un acto de locura o fanatismo religioso, sino como un fenómeno profundamente político y ontológico. Dabashi propone que, en el contexto de la hegemonía global y el colonialismo moderno, el cuerpo humano se convierte en el último sitio de resistencia. Cuando el sujeto es despojado de poder político y representación, utiliza su propio cuerpo como un arma para fracturar el orden establecido. El autor acuña el término *Corpus Anarchicum* para describir un cuerpo que se rebela contra la "biopolítica" (el control del Estado sobre la vida). Mientras autores como Den Hartogh o Marcos del Cano ven el derecho a morir dentro de un marco legal estatal, Dabashi ve el suicidio político como un acto que destruye el marco legal mismo. Dabashi analiza la violencia suicida desde una perspectiva fenomenológica:

- I. El cuerpo como proyectil: El sujeto suicida convierte su mortalidad en una forma de poder absoluto. Al estar dispuesto a morir, el individuo se vuelve ingobernable.
- II. Más allá del "terrorismo": El autor intenta rescatar el análisis de estos actos de las etiquetas simplistas de "terrorismo" para entender qué dicen sobre la condición humana en situaciones de opresión extrema.

El libro sugiere que estos actos de violencia suicida están dando paso a una nueva comprensión de la humanidad. El "cuerpo posthumano" en Dabashi es aquel que ha trascendido las categorías tradicionales de ciudadano o sujeto biológico para convertirse en un símbolo de protesta transnacional. Dabashi confronta las visiones de autores como Feldman o Glover. Mientras la filosofía analítica busca la "racionalidad" del suicidio, Dabashi argumenta que el suicidio político

⁶² Glover, J. *Causing Death and Saving Lives: The Moral Problems of Abortion, Infanticide, Suicide, Euthanasia, Capital Punishment, War and Other Life-or-death Choices*. Penguin Books. 1997.

opera en una lógica de "soberanía desafiante" que la razón occidental a menudo no alcanza a comprender porque se niega a ver la violencia del sistema que lo provoca⁶³. En *End-of-life*

Decisions: A Psychological Perspective de Maurice D. Steinberg, Stuart J. Youngner. Este libro es fundamental para abordar la pregunta: ¿Cuándo una decisión de morir es un ejercicio de autonomía y cuándo es un síntoma de patología? Este volumen reúne a expertos en psiquiatría, psicología y bioética para analizar los procesos cognitivos y emocionales de los pacientes que solicitan el fin de su vida. Su enfoque es empírico y clínico, alejándose de las abstracciones para observar qué sucede realmente en la mente del paciente terminal. A través de diversos estudios de caso, el libro explora que el deseo de morir suele ser fluctuante. Un paciente puede pedir la eutanasia un día de dolor intenso y retractarse al día siguiente si recibe mejor soporte emocional o paliativo. Esto introduce una crítica importante a las posturas de autonomía absoluta⁶⁴ (como la de Jean Liberté).

En *Ending Life: Ethics and the Way We Die* de Margaret Pabst Battin, se explora cómo los rápidos cambios tecnológicos, legales y sociales han transformado nuestra forma de morir. El libro se distingue por su metodología de "triangulación": aborda el suicidio asistido desde ángulos convencionales (filosofía analítica) y no convencionales (ficción, religión extrema y justicia global). La autora defiende que, en ciertas condiciones, el suicidio asistido no es un fracaso de la salud mental, sino la elección de la "muerte menos mala" entre las opciones disponibles. Battin introduce un tema polémico y necesario: la justicia internacional. Se pregunta si, en un mundo con recursos limitados y longevidad aumentada, podría resurgir la idea de un "deber de morir" para no agotar los recursos de las generaciones jóvenes. Este es un cruce fascinante con la justicia distributiva de Kluge. Battin propone que, para resolver el estancamiento del debate, investigadores con posturas opuestas deben trabajar juntos en estudios empíricos (como una propuesta de resolución de conflictos éticos en lugar de solo describir la polarización⁶⁵). En *The Constitutional Right to Suicide: A Legal and Philosophical Examination*, de G. Steven Neeley, se argumenta que el sistema legal no ha avanzado a la par de la ciencia médica, la cual ahora permite prolongar la vida biológica mucho más allá de lo que un adulto competente podría considerar una "existencia digna". Su tesis central es que el control sobre el acto de morir debe ser reconocido como un componente esencial de la libertad personal. Neeley observa que la capacidad de mantener cuerpos vivos mediante máquinas ha creado un dilema nuevo: el

⁶³ Dabashi, H. *Corpus Anarchicum: Political Protest, Suicidal Violence, and the Invention of the Posthuman Body*. 2002.

⁶⁴ Steinberg, M. D., & Youngner, S. J. (Eds.). *End-of-life Decisions: A Psychological Perspective*. American Psychiatric Press. 2000.

⁶⁵ Battin, M. P. *Ending Life: Ethics and the Way We Die*. Oxford University Press. 2005.

"derecho a ser dejado en paz" (*right to be let alone*). Sostiene que forzar a una persona competente a permanecer viva contra su voluntad, cuando el tratamiento solo prolonga la agonía, es una violación de la integridad corporal que la Constitución debería proteger. Al igual que autores como David Lester y Fred Feldman, Neeley desafía la presunción psiquiátrica de que todo deseo de morir es síntoma de una mente nublada o enferma. Él argumenta que el suicidio puede ser una elección racional y óptima dependiendo de las circunstancias y los fines del individuo, y que la ley debe distinguir entre la "autodestrucción irracional" y el "fallecimiento autodirigido"⁶⁶.

Finalmente, para no repetir lo ya desarrollado en líneas anteriores, resultan sumamente importantes los planteamientos del libro titulado *Every cradle is a grave : rethinking the ethics of birth and suicide* de Sarah Perry, ya que se sostiene muy críticamente que la sociedad tiene un sesgo irracional a favor de la vida a toda costa, lo que la autora denomina sin más "biolaborismo". Su análisis se divide en tres pilares fundamentales. Inspirada por filósofos como David Benatar, Perry argumenta que nacer es un evento impuesto. Dado que nadie puede consentir a su propio nacimiento, la sociedad tiene la obligación moral de proporcionar una "salida" digna y accesible. Si no se permite el suicidio, la vida se convierte en una sentencia de prisión. La autora crítica cómo la psiquiatría moderna ha "secuestrado" el suicidio, convirtiéndolo en un síntoma de enfermedad para "despojar" al individuo de su agencia. Ella propone que el suicidio debería ser una institución social reconocida, permitiendo que las personas se despidan y planifiquen su partida de forma racional y comunitaria. Posteriormente en otra importante línea de intermitentes debates, la autora analiza por qué los Estados se oponen al suicidio. Según Perry, no es por compasión, sino por un interés económico y sistémico: el Estado necesita "unidades productivas". Al prohibir el suicidio, el Estado asegura su mano de obra y su base impositiva, tratando a los humanos como recursos biológicos. Perry cuestiona la moralidad de prevenir el suicidio mediante la fuerza (internamientos, vigilancia). Argumenta que salvar a alguien contra su voluntad es una forma de "asalto corporal" que prioriza los sentimientos de los sobrevivientes sobre la autonomía del individuo⁶⁷. Una autonomía que debe ser devuelta al ser sufriente comprendido desde la finitud y su anhelo de redención del sufrimiento individual.

⁶⁶ Neeley, G. S. *The Constitutional Right to Suicide: A Legal and Philosophical Examination*. Peter Lang Publishing (American University Studies Series V, Philosophy). 1994.

⁶⁷ Perry, S. *Every Cradle is a Grave: Rethinking the Ethics of Birth and Suicide*. Nine-Banded Books. 2014.

1.3. CONCLUSIÒN AL CAPÍTULO I

El capítulo presentado, transita con solvencia desde la crítica a la biopolítica hasta la metafísica del pesimismo alemán. El fenómeno del suicidio no puede seguir siendo reducido a una mera anomalía clínica o al epifenómeno terminal de una psicopatología subyacente; debe ser restituido a su estatus de fuga ontológica y desafío existencial de primer orden que interpela la esencia misma de la condición humana. Arrebatarse este fenómeno al monopolio de la psiquiatrización es una decisión estratégica necesaria para devolverle su peso metafísico, permitiendo que la muerte voluntaria sea analizada no como una disfunción homeostática que debe ser extirpada, sino como un veredicto lúcido sobre el sentido —o la carencia de este— de la existencia. Al desplazar el *focus* desde lo patológico hacia lo ontológico, esta investigación recupera la soberanía del sujeto frente al abismo del mundo, transformando el acto de morir en un objeto de indagación filosófica legítimo y urgente que trasciende el reduccionismo de la "ortopedia del alma" ejercida por las instituciones sanitarias. En este marco, emerge una tensión conceptual significativa entre la definición funcionalista de Michael Cholbi y la cosmovisión existencial del rechazo al absurdo. Mientras que Cholbi propone un examen analítico donde el suicidio constituye una forma de agencia racional basada en el respaldo racional (*rational endorsement*) —proceso mediante el cual el sujeto avala el desenlace letal como un medio proporcionado para un fin específico—, la perspectiva existencial lo sitúa como una ruptura radical con la voluntad de ser. Esta noción de respaldo racional es fundamental porque subvierte la percepción del individuo: este deja de ser un paciente pasivo a merced de impulsos bioquímicos o traumas ambientales para erigirse como un agente soberano que ejerce su libertad última. No obstante, el acceso a una hermenéutica neutral del fenómeno se ve obstaculizado por la insuficiencia del lenguaje actual y su carácter de *open-textured*, en sintonía con las advertencias de Windt y el Wittgenstein de las Investigaciones Filosóficas. Los términos "suicidio" o "muerte voluntaria" cargan con una sedimentación histórica de estigmas que preconfiguran el acto como irracional o antinatural, revelando una pugna por establecer un marco lingüístico que no prescriba juicios morales a priori. Esta nebulosa terminológica refleja la incapacidad de la cultura occidental para articular una tanatología honesta, manteniendo el fenómeno en una penumbra conceptual que funcionaliza las estructuras sociales de contención. Resulta imperativo cuestionar los cimientos de la suicidología moderna y el canon durkheimniano, entendiéndolos no solo como campos de saber, sino como instrumentos de control biopolítico.

El desmantelamiento del modelo de Émile Durkheim revela las limitaciones de un enfoque sociológico que prioriza la "tristeza colectiva" y la estadística macroscópica sobre la microfísica de la experiencia subjetiva del dolor. Mientras Durkheim buscaba en las leyes de integración social las causas externas del fenómeno, esta investigación propone una sensibilidad fenomenológica que reconoce la unicidad del drama humano. La estadística, en su afán de universalización, invisibiliza la soberanía del individuo, convirtiendo una decisión existencial profunda en un mero indicador de desajuste sistémico. Bajo el imperativo institucional de la "prevención" a toda costa, se ignora que contener no es comprender. La prevención institucionalizada trata el deseo de morir como un error técnico, incurriendo en un encarnizamiento terapéutico que silencia la voz del sufriente para preservar la nuda vida como un capital biológico del Estado. El eje gravitacional de esta investigación se articula en torno a los debates contemporáneos demuestran que la soberanía sobre el propio cuerpo es el último baluarte frente al poder estatal. La confrontación entre la autonomía corporal y lo que Sarah Perry denomina biolaborismo revela que el Estado posee un interés sistémico en la preservación de la vida para asegurar la persistencia de sus "unidades productivas". Frente a este control, el "derecho a ser dejado en paz" de Neeley defiende la integridad del sujeto frente a una tecnocracia médica que prolonga la biología a expensas de la dignidad. Desde una racionalidad prudencial, autores como Feldman y Den Hartogh justifican el suicidio cuando el balance existencial proyecta un déficit crónico de bienestar, rechazando la "santidad de la vida" en favor de una "vida que merezca ser vivida" (*Lebenswertes Leben*). En sus vertientes más radicales, como el concepto de *Corpus Anarchicum* de Hamid Dabashi, el suicidio se manifiesta como una soberanía desafiante y una protesta política donde el cuerpo se convierte en un proyectil ingobernable que fractura el orden legal para reclamar una autonomía absoluta. La tesis fundamental de este capítulo es la reafirmación del suicidio como una posibilidad filosófica racional y una defensa legítima de la libertad frente a la facticidad de la existencia. Los enfoques de la sociología funcionalista y la psiquiatría resultan insuficientes al operar bajo el prejuicio dogmático del valor vital. Reintroducir la interrogante de Albert Camus —¿vale la pena vivir la vida?— es el único camino honesto para una comprensión profunda de la condición humana. Al reconocer que el dolor es una fibra constitutiva de lo real, la filosofía valida el suicidio como una opción de redención. La muerte voluntaria se erige, así, como el último y más sagrado baluarte de la autonomía humana: una respuesta digna que encuentra en el silencio del no-ser la resolución definitiva al absurdo del mundo. Siguiendo el desarrollo de esta idea, es importante detenernos

en la obra "*Farewell to the World: A History of Suicide*" de Marzio Barbagli es un texto fundamental para el desarrollo de mi investigación, ya que ofrece una perspectiva histórica y comparada que desafía las teorías sociológicas tradicionales (como la de Durkheim) y se enfoca en las dimensiones culturales y políticas del acto. La obra de Barbagli es un análisis exhaustivo que rastrea la evolución del suicidio tanto en Occidente como en Oriente, desde la Edad Media hasta el siglo XXI. Su tesis central es que el suicidio no puede explicarse únicamente a través de la integración o regulación social (como sostenía Durkheim), sino que está profundamente condicionado por factores culturales: los esquemas cognitivos, normas, valores y significados que cada sociedad atribuye a la vida y a la muerte. También es importante la lectura, análisis y reflexión de la obra fundamental de Jean Baechler, *Suicides*, ya que su teoría "estratégica" se aparta del determinismo sociológico de Durkheim para devolverle la agencialidad y la libertad al sujeto. Baechler define el suicidio no como una patología o un síntoma de desintegración social, sino como una **solución a un problema existencial**. Su tesis central es que el suicidio es un acto positivo y deliberado mediante el cual un sujeto intenta resolver una situación que percibe como intolerable.

CAPÍTULO II

EL SUICIDIO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

APOKARTERON: Lo que decidáis hacer con vuestros dolores no es asunto mío; porque solo estoy sopesando el mejor modo de actuar para mí mismo, que no es otro que evitar el dolor en su totalidad. Algunos hombres, conociendo estos argumentos, pueden elegir soportar la vida, pero yo no puedo hacer nada más que verlos sufrir por su peculiar forma de locura. No; conforme a mi decisión, llamaré a las puertas del Hades, mejor que sufrir esto por más tiempo. ¿Què mejor destino le está reservado al filósofo que evitar el dolor? ¿No fue Tales el que le dio a Solón que deberíamos evitar el matrimonio y la familia, para evitar sufrir el dolor de perderlos? ¿No consideraba Platón toda filosofía como una preparación para la muerte? Tú me dices que no soporto mi vida filosóficamente; pero no veo qué otra cosa sensata puede hacer un filósofo. Los dolores han de ser evitados, puesto que ellos, simplemente, dominan sobre el placer, tanto por su intensidad como con el paso del tiempo. Así que debo irme.

Hegesias de Cirene. *Apokarteron* (El que se deja morir de inanición).

2. INTRODUCCIÓN AL CAPÍTULO II

La existencia no es un derecho, sino una imposición. Al iniciar este segundo capítulo, debemos despojar al suicidio de los ropajes vergonzantes con los que la medicina y el derecho han intentado asfixiar su esencia. No estamos ante una "patología" que deba ser corregida por la química, ni ante un "crimen" que deba ser juzgado por la norma. El suicidio es, en rigor, el único problema filosófico que merece el insomnio, pues interroga la raíz misma de nuestra presencia en un cosmos que se desintegra silenciosamente hacia la nada. En las décadas recientes, la psiquiatría ha pretendido reducir el "enigma de la existencia" a una simple fluctuación de neurotransmisores. Esta medicalización reduccionista es la forma más sofisticada de cobardía intelectual: al etiquetar el deseo de morir como una "disfunción", la sociedad intenta conjurar el miedo a su propia finitud. Sin embargo, como bien vislumbraba la suicidología incipiente de Westcott y las denuncias de Ramón Andrés, la ideación clínica es apenas la punta de un iceberg cuya base se hunde en un *psychache* —un dolor del alma— que las categorías diagnósticas son incapaces de cartografiar. El suicidio es una distinción ontológica: el animal perece, pero solo el hombre, en un acto de suprema y trágica libertad, decide clausurar su propio ser. Para comprender la magnitud de este "salto final", es preciso atravesar el prisma de la historia, ese "medio moral" donde las civilizaciones han respirado sus miedos. Desde la *euthanasia* de los antiguos —donde el estoico encontraba en la muerte el último refugio de la dignidad frente a la decrepitud— hasta la condena sistemática de Agustín y Aquino, el acto de morir ha oscilado entre la apología de la virtud y la expropiación divina. El cristianismo convirtió la vida en una propiedad ajena y la muerte en un hurto; fue necesaria la rebelión de la Ilustración, con Hume y Voltaire, para que el individuo reclamara nuevamente la soberanía sobre su propia carne. El núcleo metafísico de este estudio se asienta en la "controversia del pesimismo" decimonónica. Aquí, la figura de Schopenhauer emerge para recordarnos que el suicidio común es, paradójicamente, una afirmación de la Voluntad que rechaza el dolor, pero no el querer. No obstante, es en la sombra de Philipp Mainländer donde esta tesis encuentra su espejo más fiel: si el mundo es el fragmento de una divinidad que eligió el no-ser, el suicidio no es una desviación, sino la consumación de un destino cósmico. Junto a Hartmann y su cálculo de un balance existencial invariablemente negativo, nos enfrentamos a la evidencia de que la paz absoluta de la nada es preferible al estrépito gratuito de la vida. Finalmente, este capítulo abordará la urgencia de una reorientación hermenéutica. En un mundo de "territorios de exclusión" y gestiones

biopolíticas, el *Freitod* o "muerte libre" de Jean Améry se erige como el último baluarte de la integridad humana. Contra el "Principio de Pollyanna" y ese optimismo ciego que nos obliga a amar nuestras cadenas, debemos reivindicar la "fraternidad del sufrimiento". La idea del suicidio, lejos de ser un impulso destructor, funciona como el "tema relajante" de Cioran: la certeza de que poseemos la llave de nuestra propia celda es lo único que nos permite soportar la claustrofobia de estar vivos. A través de esta rigurosa metafísica de la finitud, nos proponemos habitar el abismo, no para cerrarlo, sino para cuestionar y comprender que el derecho a disponer de uno mismo es la máxima expresión de una libertad que no se arrodilla ante el absurdo y el sufrimiento abismal.

2.1. EL SUICIDIO COMO PROBLEMA FILOSÓFICO

En el año de (1885), el médico forense inglés William Wynn Westcott (1848-1925), publicó un brillante, y breve tratado sobre el *Suicidio: Historia, Literatura, Jurisprudencia, Causalidad y Prevención del Suicidio*, la obra estaba orientada a provocar la disminución de esa plaga moral⁶⁸, pero es innegablemente destacable su abordaje teórico y metodológico, en las primeras páginas del tratado puede leerse lo siguiente:

En todas las épocas del mundo, y en la historia de casi todos los países, encontramos ejemplos más o menos numerosos de hombres y mujeres que, prefiriendo la tenue incertidumbre del futuro a las dolorosas realidades del presente, han buscado alivio a todos sus problemas terminando súbitamente con su propia existencia. La miseria y el dolor han sido la suerte de la raza humana desde los albores de la historia, y estas causas han inducido desde los primeros tiempos a las personas a destruirse a sí mismas, y ni siquiera el miedo al castigo eterno ha bastado para disuadirlas. El dolor, el sufrimiento y la enfermedad mental son prácticamente las únicas causas del suicidio moderno; pero en el mundo antiguo, los suicidios por estas causas eran mucho más raros que en la actualidad, o bien se pasaban por alto como indignos de ser registrados, en presencia de suicidios de naturaleza más honorable. Nos han llegado cientos de casos en los que la muerte ha sido buscada e infligida por la idea o la convicción de que tal autodestrucción iba a ser una ventaja obvia para el estado o para la familia del que la sufría; o bien, el acto fatal se cometía frecuentemente como un punto de honor para obviar la desgracia e ignominia de caer en manos de un conquistador; o, de nuevo, para evitar la contaminación y la vergüenza a manos de tiranos sin escrúpulos y degradados.⁶⁹

El autor inglés pone de relieve la universalidad del inexorable sufrimiento, y el dolor implícito en el desarrollo de la humanidad, así como también la posibilidad que ofrece el suicidio para “aliviar” o “escapar” ante esas insoportables circunstancias vitales, y existenciales en ciertos y paradigmáticos casos, contextos complejos y caracteres determinados; así como también los diferentes tipos de sensibilidades ante el sufrimiento. Aunque como es de suponerse, el médico inglés parte desde un abordaje temático que esencialmente busca prevención o un tipo de “solución temporal” (antes del desarrollo de la suicidología como ciencia encargada de estudiar tratar y analizar el suicidio) como era habitual en la irrupción de la época, no deja de resultar

⁶⁸ En el prefacio a su tratado de ciencias sociales, Westcott puntualiza muy acertadamente: “La cuestión es digna de una seria consideración por parte de la comunidad; de hecho, puede considerarse legítimamente como uno de nuestros problemas sociales, ya que implica cuestiones que están íntimamente relacionadas con nuestra organización social, y se incluye con propiedad en nuestras leyes.” Y posteriormente: “Cuando reflexionamos, tal vez con satisfacción, que en Inglaterra la delincuencia ha disminuido constantemente, el hecho de que el suicidio haya aumentado de manera tan constante en Gran Bretaña, y en casi todos los países de Europa, al mismo tiempo que despierta nuestra simpatía en nombre de las infelices víctimas, debería estimular nuestros esfuerzos para promover la disminución de esta plaga moral.”. En Wynn Westcott, W. *Suicide: Its History, Literature, Jurisprudence, Causation, and Prevention*. London, 1885. pp.4-5. (traducción mía).

⁶⁹ *Ibid.* p. 4.

interesante, y sobre todo fértil de cara a las investigaciones sobre el suicidio, ya que, desde mi perspectiva logra condensar una revisión completa del tema en cuestión, a lo largo de sus XXII capítulos. Importantísimos son también los datos expuestos: el aclaratorio rastreo histórico, las clasificaciones o tipologías de suicidio, y sus caracterizaciones, los puntos de partida, las causas, los factores, los enfoques, y la exposición panorámica de las principales líneas de la discusión filosófica desde la antigüedad, hasta su época. Estos antecedentes y desarrollos de análisis, sin duda serán muy fructíferos para el posterior desarrollo teórico y temático de los distintos abordajes teóricos, enmarcados desde diferentes disciplinas o vertientes (psicológica, sociológica, psiquiátrica). Este tipo de abordajes (complementándose también con estudios estadísticos, demográficos y sociológicos principalmente), como se mostró en las secciones anteriores, también contiene lastres y críticas, pues aún se presenta también muy limitante, ya que considero que no toca de fondo la cuestión, es decir no se busca comprensión, sino descripción y clasificación, en pocas palabras se sigue lastrado el “residuo de un tabú” en torno al suicidio. Siguiendo el desarrollo de esta idea, en primera instancia es una crítica importante y de peso, ya que se provocan dos cambios: 1) un cambio de mentalidad para entender y sondear el tema en cuestión y 2) el significado filosófico, religioso, moral y cultural del suicidio; es decir, volver a considerar esos aspectos para buscar comprensión. Nuevamente George Minois, al respecto polemiza:

Ningún ámbito de la actividad humana es ahora ajeno a los investigadores. ¿No debería estudiarse sin prejuicios ni tabúes todo lo que ha contribuido a hacer al hombre? Como nos recordaba Jean Baechler, ¿qué hay más específicamente humano que la muerte voluntaria? Los "suicidios" de los animales son mitos; sólo el hombre es capaz de reflexionar sobre su propia existencia y tomar la decisión de prolongarla o terminarla. Es porque el hombre ha encontrado suficientes razones para seguir vivo hasta ahora que la humanidad existe. Pero algunos han decidido que esta vida ya no merece la pena y han optado por marcharse voluntariamente, antes de ser expulsados por la enfermedad, la vejez o la guerra. Algunos dirán que estaban locos. Catón, Séneca, Montherlant, Bettelheim y muchos otros han juzgado que la muerte voluntaria, un acto específicamente humano, era la prueba suprema de la libertad, la de decidir uno mismo sobre el propio ser o no ser. Ante su elección, debemos preguntarnos, como Raymond Aron: "¿Darse la muerte es una capitulación a la prueba, o es adquirir el dominio supremo, el del hombre sobre su propia vida?"⁷⁰

Esta recuperación de críticas y planteamientos resulta muy importante, pues de igual forma, da muestra de la necesidad de afrontar el tema del suicidio libre de prejuicios, en función de buscar comprensión. Minois nos muestra el carácter filosófico del suicidio, pues también lleva una

⁷⁰ George Minois. Op.cit. P. 11. (*traducción mía*)

reflexión sobre la existencia, y ser conscientes del uso determinado de la libertad humana, es decir la capacidad para decidir racionalmente terminar con la existencia a través del suicidio, este carácter filosófico para abordar el suicidio apertura otra vía rescatable de comprensión que orienta y provoca a la vez la restitución de una filosofía del suicidio. En esta línea argumentativa Jatava matiza muy acertadamente:

La mayoría de la gente piensa que el aumento de los suicidios en estos días se debe a las dificultades económicas, el desempleo, las tensiones familiares, las grandes deudas, la coacción policial, las pérdidas financieras, el fracaso en los exámenes, la indignidad, la dote insuficiente, la ruptura del amor, la tortura, la agonía mental, el fracaso profesional, etc. Todas estas cosas pueden ser los factores de apoyo, pero para mí, hay alguna causa más profunda, o fenómeno, detrás de todos los actos de suicidio, que los sociólogos y psicólogos tienen que investigar, seria y profundamente.⁷¹

Es decir, son importantes los análisis y estudios como antecedentes para el surgimiento de ideas matrices de cara a la filosofía, pero al aislar el tema y enfocarlo desde la mira filosófica salen a flote preguntas cruciales sobre el valor de la vida y la existencia en general. El animal-humano se descubre a sí mismo, y sin rodeos como un ser finito, con una existencia problemática, y con una sensibilidad ante el sufrimiento que acontece en el Mundo, se podría entender que hay factores internos y externos en torno a esta posibilidad de desaparecer de la existencia, y es justamente aquí donde la filosofía también puede y debe ofrecer una comprensión de cara a la existencia. En este sentido William Wynn Westcott al respecto, añade:

[...]. También la filosofía, que en distintas épocas suplantó o complementó las ideas religiosas, ha fomentado notablemente el suicidio. El famoso sistema de los estoicos, fundado por Zenón, lo aprobaba directamente; para ellos era el punto culminante de la abnegación, una huida de la degradación. El sistema igualmente notable de los epicúreos también encontró en el suicidio un tema agradable para la panegírica; no creían en ningún estado futuro, y lo proponían como un medio para escapar del dolor o la molestia aquí. En los últimos tiempos, acompañando a los períodos de decadencia del fervor religioso, han surgido y se han hecho populares nuevos sistemas de filosofía mental y moral; y éstos, si no defienden abiertamente la causa y la permisibilidad del auto-asesinato,

⁷¹ *A Philosophy of Suicide. Op.cit.* p. 5. (traducción mía). También para continuar con el desarrollo de esta idea: “*Aquí cabe plantear una pregunta relevante: ¿Cuál es, entonces, la filosofía del suicidio? Desde mi punto de vista, la filosofía del suicidio es conocer, comprender y analizar las razones aparentes y las causas immanentes que impulsan a uno, hombre o mujer, niño o niña, viejo o joven, educado o analfabeto, rico o pobre, personaje ordinario o grande, etc., a suicidarse. Aunque el problema del suicidio es principalmente psicológico o sociológico, sin embargo, como creo que también es un problema filosófico que debe ser probado profunda y seriamente.*” (132). (traducción mía). Para profundizar en esta línea argumentativa, prestemos atención al comentario de Armando Bartra: “*Postera autonomía de las personas que sin embargo hay que relativizar. En rigor, ni en lo individual ni en lo colectivo elegimos incondicionalmente el momento y la manera en la que vamos a morir, pues en la muerte siempre hay algo de azaroso. De lo que sí somos responsables – pues los hemos construido con nuestra forma de vivir- es del entorno y las circunstancias en que ocurre dicho azar mortífero, y, por lo tanto, del talante con que lo enfrentamos. En esta perspectiva, el ecocidio en curso es un suicidio; el suicidio del género humano.*”. Bartra, Armando. *Exceso de muerte. De la peste de Atenas a la covid-19*. Fondo de Cultura Económica. México, 2022. p. 56)

nunca se han asociado con el cristianismo para condenarlo. Una lectura de los volúmenes de Voltaire, J. J. Rousseau, y de David Hume, lo hará evidente. Pero parece probable que en las mentes de muchos suicidas haya existido, por debajo de cualquier fe religiosa o dogma filosófico, la convicción profundamente arraigada de que la muerte era un sueño y un descanso permanente, un olvido eterno en la tumba, y en consecuencia llegaron a considerarla como el gran *solárium* para la presente pena desgarradora de la mente, o el dolor intolerable del cuerpo.⁷²

Este argumento, en parte explicativo, en parte crítico, insinúa bajo mi interpretación lo complejo que resulta dictaminar una valoración objetiva sobre el suicidio, pues como se podrá entender, en función de lo expresado por el médico inglés, la valoración, y descripción de una suicida llegada la fatal hora del salto final siempre contiene una simbiosis de objetividad y subjetividad. Aproximarse filosóficamente a esta cuestión, implica entender el carácter finito de la existencia, el sufrimiento y los intentos de paliar ese sufrimiento, a través de un desafío existencial, este desafío tiene que estar orientado a tomar el suicidio como un problema filosófico, pues implica la existencia misma, y en esta decisión no hay rodeos, ni retrocesos. Es la vida misma la que está en juego y debe volver a valorarse sin prejuicio ni temor. Siguiendo el desarrollo de estas ideas, detengámonos ahora en nuestra época, Ramón Andrés en la misma línea temática en una perspectiva y aproximación teórica actual, en su monumental *Semper Dolens. Historia del suicidio en occidente*, publicado en el año de 2015, resalta la invariable necrópolis humana y añade en las primeras líneas de su obra:

No hay, no puede haber teorías nuevas sobre el suicidio. Nos damos muerte por lo mismo que hace miles de años. Apenas alguna variación estadística, algún repunte o descenso en la tabla de la desesperación modifican una línea de trazo lejano e inalterable. Poner fin al dolor, bien sea moral o físico, acabar con el aislamiento, dar por concluido un camino dominado por la precariedad y lo adverso, no soportar el abandono, la injusticia, la vergüenza, el acoso, sucumbir al miedo atroz de una guerra o de una epidemia, la confirmación de un diagnóstico temido, la incapacidad de asumir una pérdida familiar, haber sido violado, no tolerar la indiferencia ajena, el honor ofendido, sentirse excluido del mundo, verse cercado por el tedio, morir por venganza, decidir sin saber en el fondo la razón por la que se desea desaparecer, el inmotivado adiós, son situaciones, entre otras, que conducen a conjeturar la existencia. ¿Es erróneo pretender, como así lo sugiere una significativa va parte de la medicina psiquiátrica de las últimas décadas? que el noventa por ciento de los suicidios cuentan con una base patológica. Sería inocente dar por buena esta propuesta. Aceptándolo, no haríamos más que evidenciar un tenue conocimiento de nuestra condición, manifestar la ignorancia de la compleja trama de la realidad, de matiz incontable.⁷³

⁷² P. 3-4. (3) (traducción mía)

⁷³ *Semper Dolens. Historia del suicidio en Occidente*. Op. cit. p.11. Siguiendo este orden de ideas, notamos que, desde la visión estrictamente occidental, el problema del suicidio recorre largas filas de ideas, argumentos, valoraciones,

El destacado ensayista, historiador y musicólogo español, ahonda profundamente a mi parecer a lo largo de su obra sobre el suicidio, y todos sus interrogantes, sus aportes y críticas sobre este extensísimo tema en cuestión, lanzan a mi parecer una provocación teórica⁷⁴, para en definitiva comprender el fenómeno suicida de cara a una comprensión de la vida, a la existencia y a la condición humana; es decir poner la palestra sobre la vida, su carácter efímero y finito; una vida en donde el dolor y el sufrimiento son in-suprimibles. Atender a los problemas de la existencia nos muestra que el tema en cuestión y su tratamiento teórico es tan complejo, fascinante y a la vez importante para “abismarse” nuevamente al suicidio. Siguiendo esta vena crítica -y para no caer en repeticiones- retomemos una penúltima consideración de él destacado historiador francés George Minois, quien resume muy aclaratoriamente:

[...]. Desde la más remota antigüedad hasta nuestros días, los hombres y las mujeres han elegido la muerte. Esta elección nunca ha dejado indiferente a nadie. En raras ocasiones, ha sido aclamado como un acto de heroísmo, pero la mayoría de las veces ha sido objeto de desaprobación social. Esto se debe a que el suicidio es tanto como un insulto a Dios, que nos dio la vida, y a la sociedad, que vela por el bienestar de sus miembros. Rechazar el don y rechazar la compañía de nuestros semejantes en el banquete de la vida son dos faltas que los líderes religiosos, que gestionan las bendiciones divinas y los líderes políticos, que organizan el banquete social, no pueden tolerar. Ser o no ser: esa no es la cuestión, dicen. Si existimos, es porque debemos existir para glorificar a Dios y hacemos útiles para la sociedad. Los que se escapan son duramente castigados, en el más allá, por un lado, y sus cuerpos muertos por otro. Esta actitud reinó sin oposición en Europa hasta el final de la Edad Media. Comienza a evolucionar a partir del primer Renacimiento, a finales del siglo XV, con la aparición, por medio de la locura y en broma, de una primera impugnación, que fue creciendo rápidamente hasta que la cuestión salió a la luz en 1600, dando lugar a un debate en el curso de las crisis de la conciencia europea y se convirtió en un desafío abierto en la Ilustración. El propio término "suicidio", que apareció poco antes de 1700, y que terminó sustituyendo la expresión "auto", es un signo de esta evolución. La resistencia de las autoridades no desapareció, por supuesto, pero gradualmente, entre el siglo XVI y el XVIII, la cuestión se planteó públicamente, y algunos se atrevieron a reclamar la libertad para todos los hombres, lo que empujó a las autoridades a cambiar su actitud. [...].⁷⁵

posicionamientos teóricos, debates y paradojas, en cambio en una visión oriental, el problema presenta otros conceptos importantes a considerar para ahondar en la cuestión.

⁷⁴ En otro apartado Ramón Andrés matiza: “Ceñir este acto voluntario a una disfunción vendría a desenfocar las cosas y, de paso, induciría a reforzar la idea de que la medicina puede hacer frente a un fenómeno que en verdad obedece a un conflicto atávico. Otra cosa es que pueda paliar un estado depresivo, tratar una mente compleja, ser un eficaz lenitivo contra una turbación y desarticular un mecanismo autodestructivo. Tampoco, si pasamos al estricto dominio de la filosofía, cabe observar, como escribió de manera todavía romántica Albert Camus, que el verdadero problema filosófico es el suicidio. Acercar la muerte voluntaria al terreno del pensamiento -o de la literatura- es desnaturalizarla y hacerla de las ideas, de nuestras ideas.”. Ramón Andrés. Op. cit. p. 12. En esta misma línea argumentativa, consúltese también: *Un perro rabioso. Noticias desde la depresión* de Mauricio Montiel Figueiras, publicado en Turner Publicaciones. Madrid, 2021.

⁷⁵ George Minois. Op. cit. pp. 12-13.

Este largo pasaje resulta muy clarificador e ilustrativo, pues nos da un resumen histórico panorámico, notamos que hay muchos importantes argumentos y autores principales de por medio a lo largo de la vasta y extensa tradición filosófica. George Minois aunque parte de un rastreo histórico, establece ciertas críticas; y va mostrando a la par posibles líneas de fuga temática, que requieren más análisis en función de entender ese cambio “crucial” de mentalidades en torno al suicidio. Retomando la vena crítica, y como último ejemplo, no olvidemos al filósofo francés Erasmo Caro (1826-1887), quien, en un imprescindible texto publicado en el año de (1893), titulado: *El suicidio y la civilización*, acentúa en un pasaje largo que vale la pena rumiar, pues también apunta a lo mencionado en las líneas anteriores, y no debemos perderle la pista:

Uno de los puntos más interesantes y acaso el más útil de todos en la cuestión del suicidio, es el estudio de sus relaciones con las diversas formas de la civilización. Hay países y siglos tristemente privilegiados, en que el suicidio se multiplica en proporciones verdaderamente espantables. Hay, por el contrario, comarcas y tiempos en que la muerte voluntaria se convierte en un tema tan raro como monstruoso. ¿De qué depende esta diferencia? El dolor es universal; no cambia con los grados de longitud ni con las épocas. Siempre es, sobre poco más o menos, el mismo; varía de expresión y de aspecto, pero no de intensidad, y golpea sin tregua el corazón humano. Las pasiones, que son el eterno alimento del sufrimiento, no cambian apenas: el amor y su delirio, el orgullo y sus equivocadas exaltaciones, los celos y sus torturas. ¿En qué, pues consiste que las mismas causas, eternamente subsistentes, no produzcan siempre los mismos resultados? [...]. No pretendo negar las influencias melancólicas de la naturaleza; bien sé en qué estrecha relación vive el hombre con su suelo, el cielo y el mar de su país, para no reconocer y marcar la parte de esas afinidades misteriosas del ser humano con el clima en que habita. Pero hay una cuestión más activa que penetra profundamente en el hombre y que explica de una manera más verdadera sus diferencias: la civilización. Entiendo por esta palabra, sin que se pretenda hacer una definición en regla, el medio moral de ideas, de deseos, de necesidades y de intereses generales, en cuyo seno nacemos y vivimos; esa atmósfera de principios y creencias que respira nuestra alma y que influye en nosotros produciendo la renovación insensible de la vida inmaterial. No es posible escapar a esas influencias vivas, casi inapreciables, que penetran en nosotros y por todos lados a la vez, por la educación, la conversación, la lectura, y por la inevitable participación de cada hombre en la vida general de la humanidad. Cada uno es irremisiblemente de su tiempo y de su país.⁷⁶

Erasmo Caro desde su “pluma pesimista”, va polemizando y nos muestra un resultado claro, la humanidad sigue dándose muerte por mano propia, los escenarios de la civilización -y sus múltiples problemáticas-, sólo cambian de escenografía, los actores padecen las mismas siniestras tristeza de siempre, y sucumben rendidos ante el sufrimiento universal; pero más allá de

⁷⁶ Caro, Erasmo. *El Suicidio y la civilización*. Colección recupera Alcalá. España, 2009. pp.13-14.

emprender una elaborada teoría sobre el suicidio, sin reducir el tema y limitarlo y sobre todo ofreciendo “explicaciones insuficientes”, ante esta problemática de fondo y toma de postura, no que más que buscar comprensión, encarar al suicidio desde la finitud, vale la pena repetirlo una vez más. Podríamos decir que en miras a la basta y extensa cuestión del suicidio, es muy complejo pues; se puede ahondar y dedicar mucha tinta al tema del suicidio, pero la tentación al suicidio permanece, y es justo desde esa permanencia inalterable, que el tema debe volver a reexaminarse. Como se ha mostrado a lo largo de la historia y de cara a la tradición filosófica, no hay una opinión general, ni mucho menos una valoración de corte universal sobre el suicidio -y sus interrogantes-, existen muy diversas opiniones y perspectivas al respecto, entre las de mayor peso, resumiré algunas: era considerado una costumbre establecida ante ciertas circunstancias que cercaban la máxima realización vital (vejes avanzada, enfermedades terminales y dolorosas e incurables), en algunos curiosos casos de la antigüedad también como consecuencia de cultos, profecías o declaraciones oraculares, considerado como tradición y practica excesivamente frecuente, como formas de escape a los dolores, la enfermedad y la vejes, el suicidio como virtud; y a la par evidentemente también se iban fraguando condenas, prohibiciones, repulsión y en suma argumentos para impedirlo y extirparlo, especialmente desde el dominante flanco religioso⁷⁷. En consideraciones de Al Álvarez, al respecto señala:

“Fedden cree que las enseñanzas de Agustín y la Ley Canónica fueron conjuntamente el catalizador que liberó el primitivo terror al suicidio que en periodos más racionales había estado reprimido. Puede ser. Pero también ocurrió algo más profundo: lo que había empezado como medida preventiva derivó en una especie de cambio universal de carácter. El mismo acto que durante el primer florecimiento de la civilización occidental fuera tolerado, después admirado y al cabo anhelado como signo supremo de fe, terminó convirtiéndose en objeto de intensa repulsa moral. Cuando en el Renacimiento tardío volvió a surgir la cuestión del derecho individual a quitarse la vida, pareció que desafiaba la estructura toda de las creencias y de la moral cristiana. De allí que, tras un paréntesis de más de mil años, hombres como John Donne tuvieran que defender el acto tan sinuosamente. De allí también el tono de áspera rectitud moral de los detractores, la sincera certeza de que no necesitaba razonar porque tenía detrás todo el peso inmenso de la autoridad eclesiástica. Los argumentos cada vez más abiertos y racionales de los filósofos —Voltaire, Hume, Schopenhauer— lograron conmovier poco y nada esa certeza, aunque con

⁷⁷ Para ahondar en este crucial y extensísimo debate, prestemos atención otra vez al médico inglés William Wynn Westcott, quien en ese punto crítico puntualiza muy esquemáticamente los puntos de conflicto más importantes: “El cristianismo, la religión más grande, fundada y surgida de la fe judía decadente, condenó de inmediato el suicidio, siguiendo así las tradiciones que los judíos habían conservado desde sus primeros tiempos. Los Padres de la Iglesia Cristiana lo denunciaron; San Agustín en su “Ciudad de Dios”, San Crisóstomo y Tomás de Aquino, son particularmente prominentes en criticar la enormidad de la ofensa, y sin embargo incluso estos perdonaron el pecado en ciertos casos. Los Concilios de la Iglesia lo censuraron repetidamente.”. William Wynn Westcott. Op. cit. p. 14.

el paso del tiempo las denuncias pías se fueron volviendo más estridentes, menos seguras, más furiosas”.⁷⁸

Como se podrá dar cuenta el lector atento, esta forma de historiar y entender las posturas, debates y perspectivas en torno al suicidio recae en muchas ambigüedades, repeticiones y comprensiones deformadas por el peso de “tal o cual” argumento u opinión universal, o toma de postura estática en torno al suicidio en las distintas épocas, por lo que se recomienda seguir todas las narrativas sin considerarlas definitivas, y más bien ir leyendo esta polémica aproximación, solamente para buscar claridad y no respuestas ultimas, cerradas o de carácter definitivo y ultimo. Dentro del conglomerado de variopintas y mixtadas consideraciones sobre el suicidio y sus principales problemáticas, usualmente podemos constatar que se encuentran trabajos investigativos, abordajes y análisis principalmente desde el ámbito médico y psicológico o también de corte sociólogo, pero cuando se aborda desde la filosofía, la cuestión no es tan simple, ya que implica entrar en toda una gama de profundas reflexiones de corte existencial en relación con otros conceptos filosóficos fuertes e importantes, en contraste con los diferentes tipos de abordajes, unos se configuraran con mayor o menor peso que otro, pero todos parten de un intento teórico por ofrecer comprensión. Esquemáticamente a lo largo de la tradición filosófica encontramos los siguientes:

Argumentos religiosos:

- Argumento de la violación del quinto mandamiento
- Argumentos analógicos (la vida como propiedad divina y el Hombre concebido como centinela de Dios.)
- Argumentos del suicidio concebido como una violación de la ley natural y la providencia

Argumentos seculares:

- Argumento fundado en el principio de responsabilidad social
- El suicidio como privación de la contribución individual a la sociedad
- La interpretación secular fundada en las leyes de la naturaleza: el suicidio concebido como un acto que contraria el instinto de autoconservación
- Argumentos fundados en los deberes para con uno mismo
- Argumentos fundados en el principio del derecho a la autodeterminación

⁷⁸ Al Álvarez. Op. cit. pp.53-54. Critchley al respecto señala sobre este punto: El argumento de Radicati a favor del derecho al suicidio fue prefigurado en un importante tratado de 1644 del gran clérigo y gran poeta John Donne. Se llamaba. *Biothanatos*, que significa literalmente 'la fuerza de la muerte, o incluso la violencia o la fuerza de la muerte'. El libro de Donne lleva un largo y revelador subtítulo: Una Declaración de la Paradoja, o Tesis, de que el Auto-Homicidio no es tan Naturalmente Pecado, que nunca puede ser de otra manera. Partiendo del hecho de que no hay ninguna condena del suicidio en las Escrituras. Donne argumenta contra la doctrina cristiana de que el suicidio es un pecado natural y defiende el derecho al "autohomicidio". Fascinantemente. Donne confiesa que "una inclinación enfermiza" le obligó a reflexionar sobre la cuestión del suicidio, y cuando esta enfermedad le sobrevino, "creo que tengo las llaves de la prisión en mi propia mano y ningún remedio se presenta tan pronto a mi corazón como mi espada". La historiadora Silvia Berti señala que, cuando el libro de Donne se reeditó por segunda vez en 1700, se había convertido en el manifiesto del derecho a morir de los librepensadores. Critchley. Op. cit. pp. 15-16.

La filosofía en este punto puede reorientar la cuestión, en función de buscar comprensión, especialmente la ética⁷⁹. Pero antes deben eliminarse o al menos darles batalla, la mayoría de los prejuicios, valoraciones y opiniones nebulosas y de carácter negativo, que hacen que el tema del suicidio sea más complejo. Los argumentos expuestos dan cuenta de las principales líneas y abordajes en los cuales está enmarcado el tema del suicidio, estos abordajes se repiten y lastran (o bien se rechazan, o se aceptan, o se mixta, o se funden, o se condensan, o se reformulan en una suerte de simbiosis teórica con ciertas consideraciones, similitudes y distinciones) constantemente en torno al estudio, investigación, análisis, y teorías de cara a la historia del suicidio, pero a su vez también apuntan a la posibilidad de comprensión. Es decir, el suicidio presentado así, y la forma de abordarlo en nuestra época al calor del desarrollo de las ciencias, y sus pretensiones de objetividad, ha pasado a ser un mero problema de salud o de carácter estrictamente social y psicológico sin más, la filosofía considero no debe cerrar los ojos antes estas cuestiones, y debe volver a encarar el tema y aceptar el desafío existencial de cara a la universalidad del sufrimiento, y a la pregunta pesimista por excelencia sobre el valor de la vida y la existencia en general. Pues siguiendo la senda de Caro, todos somos hermanos en la “*fraternidad del sufrimiento*”.⁸⁰ De cara a estas ideas, el suicidio se muestra en otra faceta interesante, en su relación con el dolor y el sufrimiento; y es desde esa relación justamente de la que parto para abordarlo como un problema filosófico. Es decir, es necesario volver a insertar la pregunta sobre el valor de la vida de cara a una comprensión del suicidio y sus interrogantes, en un desafío existencial. En esta misma línea reflexiva la investigadora argentina Diana Cohen matiza:

En la tarea de vivir nos confrontamos, incesantemente, con desafíos existenciales. Una y otra vez, las circunstancias exigen de nosotros un acto de decisión: desde las cuestiones más triviales hasta aquellas en donde se juegan nuestros más preciados principios, desde los problemas más simples hasta los dilemas más complejos, lo cierto es que –tarde o temprano, con resultados más o menos afortunados– seguramente todos ellos podrán ser superados en el horizonte personal que persiste más allá de todo y cada uno de esos retos. (...). Lo cierto es que vivir auténticamente significa que

⁷⁹ Cohen Agrest al respecto añade: “Es curioso que no fueran sombrías las reflexiones de índole existencial las que operaran, a modo de disparadores, para que la muerte voluntaria, en los últimos tiempos y de manera creciente, se instituyera como uno de los temas medulares entre las controversias morales más significativas. Asistimos al renacimiento de un interés manifiesto en torno de esta problemática porque, de hecho, en el ejercicio cotidiano de la medicina que suscitan dilemas que exceden el marco de la pericia clínica y que solo pueden ser examinados a la luz de una disciplina como la ética. (...). No sólo eso: la muerte dejó de ser un proceso natural para transformarse en un acontecimiento médico subordinado a una biopolítica en cuyo orden el destino de los cuerpos se dirige a la esfera institucional.”. Cohen Agrest Op. cit. pp. 18-19.

⁸⁰ Erasmo Caro añade: “No todos sufren igualmente en la misma medida de acción de las doctrinas reinantes, pero desigualmente todos las experimentan. Si esta atmósfera es sana y pura, se respira la salud; si es viciada y malsana, se respira la fiebre, y si todos no están enfermos, por lo menos todos sufren inevitablemente. Es una ley de la que en vano nos quejamos, porque esta ley física, a la vez que moral, consigna, por decirlo así, de una manera sensible la solidaridad sagrada de los hombres y los impulsa, aún a pesar del aislamiento que crea el egoísmo o el orgullo, a que nos reconozcamos hermanos, al menos en la fraternidad del sufrimiento.”. Op.cit. p. 14.

debemos interrogarnos, siquiera una vez, si acaso la vida misma tiene sentido. Es, en verdad, una cuestión aterradora, pues podemos formular mil preguntas a sabiendas que permanecemos como la subjetividad interrogante de todas ellas. Incluso el mundo puede desaparecer, y la pregunta persiste como testimonio de la existencia que interpela. Pero si con el interrogante aquello que se pone en juego es precisamente el sentido mismo de la vida, la pérdida de dicho sentido puede arrastrar consigo la pérdida de la propia existencia.⁸¹

Todas esas cuestiones mencionadas y desarrolladas a lo largo del estudio, análisis y recorrido teórico llevado a cabo por Cohen dan muestra de la pertinencia y actualidad de volver a replantear la cuestión en nuestra época, pues la interrogante misma ya implica una toma de postura, podríamos decir bifronte. La cuestión principal que considero lastra consigo dicha tendencia problemática, apoyada siempre en una visión sumamente antropocéntrica y nihilista, es la siguiente: la irreversible autodestrucción de la humanidad, y la forma de asumirla de cara a la existencia, una existencia contingente en donde antes que la búsqueda de la felicidad, la redención, la estabilidad y las certezas está en juego la vida misma -una vida que se pudre en la cúspide de un mundo tecno-utópico⁸²-. Los abordajes problematizados y sus limitaciones, retomados desde flancos y enmarcados en sus trincheras, dan cuenta de las principales líneas y abordajes en los cuales posteriormente estará enmarcado el tema del suicidio, estos abordajes se repiten y lastran (o bien se rechazan o se aceptan ciertas consideraciones) constantemente en torno al estudio, investigación, análisis, y teorías de cara a la historia del suicido, pero a su vez también apuntan a la posibilidad de comprensión. Es decir, el suicidio presentado así, y la forma de abordarlo en nuestra época al calor del desarrollo de las ciencias y sus pretensiones de objetividad, ha pasado a ser un mero problema de salud y estadístico⁸³ sin más, la filosofía no debe cerrar los ojos ante estas cuestiones, y debe volver a encarar el tema y aceptar el desafío

⁸¹ Cohen Agrest. Op. cit. p. 15.

⁸² En consideraciones de Bregue: Ahora bien, la autodestrucción de la humanidad ya no es una cuestión académica. Se ha convertido en una posibilidad muy concreta. Los diversos medios de esta autodestrucción, mientras esperamos algo mejor, son tres: la destrucción del entorno, las armas atómicas, la extinción demográfica. Bregue p. 64.

⁸³ Téngase en cuenta también la siguiente aclaración del estudioso francés George Minois en las Conclusiones a su monumental *Historia del suicidio*: “No fue hasta la época contemporánea, cuando una nueva crisis de conciencia europea, cuyos valores seguros vuelven a ser la vieja pregunta que hay que hacer de nuevo. Las filosofías del absurdo tuvieron que reflexionar sobre esto. Curiosamente, rechazaron la solución de la muerte voluntaria, descrita por Jean-Paul Sartre como un abandono de toda libertad, y por Karl Jaspers como una “acción absoluta que transgrede la vida”. Por su parte, Albert Camus rechazó el suicidio. Hoy en día, cuando los intelectuales muestran menos interés en el tema que en el siglo XVIII, el debate está reapareciendo bajo la presión de las estadísticas. Esto se debe a que la ruina de los credos e ideologías está colocando a cada vez más personas en una situación de desesperación.”. Minois, George. Op. cit. p. 376. En consideraciones de Bregue: (...). Este (Camus) no abre la puerta a la cuestión que según él es fundamental sino para cerrarla inmediatamente. En efecto, su ensayo continúa con estas palabras, que supuestamente explicitan su afirmación inicial: «Juzgar que la vida vale o no vale la pena ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía». Esta cuestión sufre así una dramática reducción. Efectivamente, Dostoievski de manera implícita, y tras él Camus de forma perfectamente explícita, solo se preguntan si la vida vale ser vivida. Ahora bien, en lo que a mí respecta, pretendo que la verdadera cuestión es saber si la vida vale ser dada. Bregue. Op. cit. pp. 58-59.

existencial de cara a la universalidad del sufrimiento, y a la pregunta pesimista por excelencia sobre el valor de la vida y la existencia en general. Pues siguiendo la senda de Caro, todos somos hermanos en la “*fraternidad del sufrimiento*”. El suicidio es un problema filosófico de peso en nuestra época, ya que comprenderlo implica la vida misma, la pregunta por el valor de la vida, el carácter efímero y finito de la existencia, la posibilidad de establecerle -o negarle- un sentido, y también la necesidad de restituir una filosofía del suicidio en nuestra época que englobe todas las disputas y problemas que abarca desde una reorientación hermenéutica en perspectivas no limitantes, es decir de aceptar el desafío existencial. Mostrar el trasfondo filosófico en estas aproximaciones al tema en cuestión otorga mucho mayor claridad, pues no se limita, ni mucho menos se agota en ofrecer un tipo de solución, sino comprensión, este tipo de comprensión otorga los fundamentos para la restitución de una filosofía del suicidio en nuestra época. En función de lo expuesto y desarrollado en líneas anteriores, y para avanzar en el desarrollo de esta tercera sección, prestemos atención a la importantísima obra sobre el tema en cuestión: *Semper Dolens: Historia del suicidio en Occidente* (2015), específicamente al capítulo X, titulado “Los restos del vacío en sus consideraciones dedicadas a la filosofía del suicidio apunta:

Cuando a finales de la década de 1940 empezó a tomar vuelo el discurso propuesto por Albert Camus en *El mito de Sísifo*, impreso por primera vez en 1942, lo hizo todavía lastrado por un pensamiento, digámoslo así, de acento romántico, necesitado de los efectos narcotizantes que había causado la literatura durante el siglo XIX, de los que somos presa. (...). El autor de *La peste*, interpretó el acto definitivo como una sincera y fatídica confesión, una admisión en virtud de la cual la vida “no merece la pena” ser vivida, tan absurdo resulta todo, tan insensata la agitación cotidiana y el inútil sufrimiento que por destino padece el ser humano. En medio de esta cenagosa corriente de despropósitos que es la existencia, el suicidio se alza, pues como un remedio, como un certero golpe frontal asestado a la locura mundana. Darse muerte es una forma de decir “basta” a lo descabellado.⁸⁴

Atendiendo a lo expuesto por Ramón Andrés, notamos que un concilio en poner de relieve la pregunta inaugurada por Camus, pues es otro un lugar común situarlo como el precursor por excelencia en los abordajes filosóficos del suicidio, o en vías de inaugurar una tematización y problematización seria de carácter filosófico, pero un repaso panorámico demuestra que han sido muchos los filósofos que se han topado cara a cara con la cuestión. El suicidio como problema filosófico siempre ha estado envuelto e interceptado por una serie de discursos e ideologías dominantes (médico, religioso, social, psicológico, filosófico), desde esta complejidad y problemática, como se puede hacer notar aún en los debates contemporáneos, y en las

⁸⁴ Andrés, Ramón. Op. cit. p. 370.

publicaciones actuales en torno al tema en cuestión⁸⁵, se siguen lastrando ciertas premisas y consideraciones de carácter ambiguo⁸⁶ que dificultan en sumo grado las posturas o consideraciones al respecto, desde una perspectiva libre de prejuicios Macho matiza muy acertadamente:

[...]Georges Minois tiene razón cuando en su *Historia del suicidio* (1995), insiste en que el mundo antiguo toleraba muchas posturas ante el suicidio: En el mundo griego cada escuela filosófica sostenía su propio punto de vista, de modo que estaba representado todo el abanico de posturas, desde el rechazo categórico por parte de los pitagóricos hasta su benevolente aceptación por parte de los epicúreos y estoicos. Esta diversidad de posturas se reflejaba en el derecho: algunas ciudades, como Atenas, Esparta o Tebas, tenían previstos castigos para los cadáveres de los suicidas, mientras que otras ciudades no. Sin embargo, en todas partes estas praxis eran bastante indulgentes, y la historia griega está plagada de suicidios cometidos por los más diversos motivos, suicidios que causaron sensación, que están acreditados o que tienen carácter casi legendario.⁸⁷

Ramón Andrés, retomando a Minos, muestra la diversidad de posturas, podemos que entender que había en todo ese embrollo de debates y posturas habían choques entre teoría y praxis que ocasiones pasan inadvertidas teóricamente, es decir, en ocasiones los autores protagonistas de esos variados debates, se empeñaban en fundamentar teórica y también de forma retórica su argumentación, pero en esencia la preocupación parte de un mismo asunto, comprender el suicidio filosóficamente, como un acto que debe tomarse con suma seriedad. En conclusión, tomar el suicidio como problema filosófico se nos muestra como un desafío de carácter existencial, pues en esa reflexión va implícita la pregunta por el sentido y el valor de la vida, y la existencia en general. Abismarse nuevamente a la pregunta sobre el valor de la vida y la existencia en general, implica reflexionar honda y profundamente por el sufrimiento, el absurdo, el hastío y la nihilidad de todo lo que existe, pues en nuestra época el antaño problema capital del valor de la vida y la existencia en general ha quedado desatendido -o desterrado- de la labor filosófica

⁸⁵ Macho explica: “La cuestión del suicidio es un tema central de la Modernidad. Ciertamente el concepto de época moderna es un poco impreciso, según si se refiere a la secularización, a la Ilustración, a la industrialización, a la Revolución francesa o a la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Sin embargo, en cierto sentido, la nueva valoración del suicidio comienza en 1751, cuando Federico II elimina en Prusia los castigos por suicidio —por cierto, en presencia de Voltaire—. También los filósofos —desde Montesquieu hasta Jean-Jacques Rousseau y David Hume— habían exigido esa liberalización. Macho. Op. cit. p. 56.

⁸⁶ Por ejemplo, Macho, retomando a Crichtley añade: “Por ejemplo, la que tiene más peso: En su libro de reciente publicación *Apuntes sobre el suicidio* (2015) —el título original *Notes on Suicide* es un juego de palabras difícil de traducir, porque significa tanto «apuntes sobre el suicidio» como «cartas de despedida de suicidas»— Simon Crichtley ha formulado claramente el dilema: Los mártires cristianos decidían ir a la muerte por amor a Dios y por odio al Estado y a todas las formas de autoridad mundana y pagana. Si la crucifixión de Cristo puede considerarse un acto cuasi-suicida, realizado por amor, entonces forzosamente sucede lo mismo también con las muertes de los santos y mártires que imitan el sacrificio de Cristo. Parecería totalmente contradictorio prohibir el suicidio al tiempo que se celebran los actos cuasi-suicidas de los santos”. Ibid. P.81.

⁸⁷ Minois, George. Op. cit. P. 66.

actual⁸⁸. ¿Cómo se enfrenta particularmente la ética a este problema filosófico (interceptado por los conceptos de libertad, finitud y redención) y en qué medida una investigación de corte interdisciplinar permite situarlo, replantearlo y repensarlo —rumiarlo— a fondo en todos sus distintos matices para lograr ir más allá de una mera aproximación teórica? esto permitirá discernir y profundizar en algunos matices que siguen presentes en la forma de considerar el tema y el debate (apología y censura) sobre el suicidio enmarcados en nuestra época. Sondar el tema del suicidio actualmente sigue siendo una confrontación sin tregua con un tabú de nuestra cultura. En este orden de ideas, también resultan sumamente importantes las siguientes precisiones del actual libro de Thomas Macho en torno al tema, ya que son un llamado a no proseguir las valoraciones tradicionales sobre el suicidio, en sus consideraciones resume magistralmente y de forma esquemática en 7 importantes puntos a considerar para emprender una investigación sobre el tema del suicidio, dados los objetivos de esta investigación, se profundizará únicamente en dos, ya que son importantes para el desarrollo de esta segunda sección del capítulo:

Primero:

La Modernidad es una época en la que ha cambiado la valoración del suicidio, el cual ya no se persigue, ni se demoniza ni se convierte en tabú. Ya en el pensamiento de la Ilustración deja de considerarse un pecado mortal y pasa a verse como una enfermedad, y desde 1751, cuando Federico II abolió en Prusia todos los castigos por suicidio, matarse a sí mismo se ha ido descriminalizando paulatinamente —en el Reino Unido solo a partir de 1961—. Desde luego estos procesos de desheroización, desmoralización y descriminalización del suicidio fueron posibilitados por su amplia patologización, por ejemplo en forma de discursos sobre epidemias, como revelan muy claramente las disertaciones sobre epidemias de suicidios y riesgos de contagio. Solo hoy empieza a percibirse que esta patologización también se puede cuestionar, por ejemplo, en los debates sobre el suicidio en la vejez, la medicina paliativa y la liberalización de la eutanasia. [...].⁸⁹

Es importante atender teóricamente a este primer punto que plantea Macho, para lanzar una mirada completamente crítica al suicidio desde la des-heroización, descriminalización, desmoralización y despatologización. En este punto, se hace evidente una reorientación hermenéutica, aunque parezca repetitivo, esto aún no se ha tomado en cuenta, especialmente en los abordajes teóricos y temáticos de nuestra época actual, pues; nos seguimos preguntamos: ¿a

⁸⁸ En *Semper Dolens*, Ramón Andrés acentúa: “puede decirse que el telón de fondo de estas tensiones y desavenencias con la existencia se había tejido con especial esmero en obras como las *Philipp Mainländer* [...]” Ramón Andrés. Op. cit. p.372.

⁸⁹ Ibid, P. 625.

quién pertenece en realidad nuestra vida?⁹⁰. En especial, esta serie de ejemplos -no son los únicos dentro de la literatura- me resultan imprescindibles para entender y sobre todo problematizar en qué medida la filosofía se ha ocupado del suicidio -y sus implicaciones de cara a la existencia, la sociedad y la cultura-, es decir cómo ha asumido este desafío existencial desde la finitud. De cara a estas ideas, el suicidio se muestra en otra faceta interesante, en su relación con el sufrimiento, y es desde esa relación, justamente de la que parto para abordarlo como un problema filosófico, el segundo punto propuesto por Tomas Macho, que retomo es el siguiente:

Segundo: La nueva valoración del suicidio en la Modernidad se produce en diversos campos: en las religiones, en la estética, en la literatura, en la filosofía, en el arte y en el cine, en la política —desde el grito fascista «¡Viva la muerte!», hasta los suicidios de protesta y los atados suicidas en la actualidad—, en los órdenes jurídicos y en la medicina. Al mismo tiempo, pese a todas las diferenciaciones entre los subsistemas sociales, se producen numerosas interferencias y efectos de resonancia. Por ejemplo, los debates sobre la eutanasia no se expresan solo en novelas, películas y ensayos filosóficos, en reformas jurídicas y en la transformación de convicciones religiosas como la fe en la inmortalidad personal, sino también en la difícil pregunta por la legitimidad de los esfuerzos institucionales por la prevención, como la alimentación forzosa de presos en huelga de hambre. Otro ejemplo: aunque los suicidios escolares se discuten intensamente desde finales del siglo XIX, sin embargo, en el contexto de los atentados suicidas políticos han cambiado drásticamente, convirtiéndose en ataques de locura homicida y en *school shootings* o ‘tiroteos en escuelas. [...]’.⁹¹

Es interesante entender este traslado de valoraciones, sus posibilidades teóricas y sus límites en función de una filosofía del suicidio desde la finitud. Desde estas consideraciones, es posible entender como el fenómeno suicida atraviesa por muchos discursos y perspectivas que en ocasiones obstaculizan una aproximación neutral, es necesario volver a lanzar una mirada crítica a estas cuestiones de cara a la filosofía. Se pone de relieve para este abordaje destigmatizado del suicidio y su posibilidad, una especie de roca metamórfica que integre una filosofía existencial y humanista, en simbiosis con una ética del cuidado, un enfoque de salud mental y bienestar -y su promoción-, intervenciones preventivas y educativas, una perspectiva ética y Derechos humanos, derecho a la autodeterminación, la discusión ética sobre el suicidio asistido, un

⁹⁰ En consideraciones de Macho: “Estas sentencias nos parecen hoy absurdas. Se fundamentaban en la punibilidad del intento de arrebatarle un súbdito (o sus futuros pagos de impuestos) a la Corona, lo que no significa otra cosa, sino que la vida no nos pertenece a nosotros mismos. A esta constatación aparentemente evidente se han acogido la mayoría de las prohibiciones religiosas, morales o jurídicas del suicidio que ha habido en la historia. Por eso, la pregunta de si el suicidio está permitido o prohibido se puede reformular en la otra pregunta de ¿a quién pertenece en realidad nuestra vida?”. Ibid. P.37. Posteriormente puede leerse: “O en otras palabras: “¿a quién pertenece mi vida? Tras los antepasados y los dioses fueron los Estados y las naciones los que se reservaban la propiedad de la vida de las personas, también prohibiendo el suicidio o al menos la ayuda al suicidio. En cualquier caso, llama la atención que la argumentación se acoja a menudo al conjunto de las tres instancias: los padres, Dios y el Estado.”. Ibid. P. 47.

⁹¹ Ibid. Pp. 625-627.

enfoque sociocultural y contextual (factores socioeconómicos, ideológicos y religiosos), considerar el uso de la tecnología y la innovación (plataformas digitales de apoyo, investigación e innovación basada en datos. En suma, lograr promover una cultura de cuidado y comprensión del suicidio, y no sólo decantarse con fervor por una prevención del suicidio en nuestra sociedad contemporánea. aceptación del sufrimiento como parte de la condición humana, evitar respuestas simplistas ante el suicidio, crítica del optimismo ingenuo, críticas de las normas sociales y culturales que condenan el suicidio, abogar por una des-estigmatización del suicidio, fomentar un debate más amplio sobre las normas éticas y culturales que rodean al suicidio, “resiliencia existencial”, un debate ético más amplio sobre el derecho a morir con dignidad. Este debate podría considerar en qué condiciones, si es que hay alguna, el suicidio asistido debería ser legal o éticamente aceptable, considerando la autonomía del individuo y la calidad de vida. Con estas ideas pioneras, se puede fundamentar una filosofía del suicidio más comprensiva y compasiva que aborde las complejidades del suicidio de manera profunda y reflexiva, promoviendo un enfoque holístico. Siguiendo esta estela, Agnes Taubert —oculta tras el pseudónimo de A. Taubert para burlar el tribunal de los prejuicios de género— transformó el pesimismo en una herramienta de precisión empírica. Influenciada fuertemente por Hartmann, Taubert propuso un cálculo eudaimonológico: medir si el valor de la existencia compensa el horror de ser. Su pesimismo no es letargo, sino un antídoto lúcido que, al despojarnos de ilusiones vanas, nos fortalece para la única tarea digna: mitigar el dolor de los otros (un desafío ético y pesimista contra el sufrimiento abismal). Eduard von Hartmann⁹², por su parte, intentó la titánica síntesis entre el irracionalismo schopenhaueriano y la teleología hegeliana. En su *Filosofía de lo Inconsciente*, Hartmann tacha el suicidio individual de egoísta; esto es una deserción del frente de batalla cósmico (teleología pesimista-optimista). Su propuesta es la “redención final” a través del “Nirvana colectivo”: solo cuando la humanidad entera alcance la autoconciencia de su futilidad (proceso), podrá decidir, en un acto unánime y soberano, el cese absoluto de la vida. Frente a estas catedrales metafísicas, Karl Marx descendió a las foscas profundidades de lo social. En su ensayo titulado: *Acerca del suicidio* (sobre Peuchet), Marx despoja al suicidio de su halo religioso para revelarlo como una denuncia sangrante contra la burguesía. El suicidio es el síntoma de un “vicio constitutivo”: el hombre que se quita la vida no es un

⁹² Resulta imperativo remitirse a la monografía de Dennis N. Kenedy Darnoi (1968), *The unconscious and Eduard von Hartmann*, donde se evalúa la coherencia de este sistema y su influencia en el pensamiento posterior sobre lo irracional y la metafísica del sentimiento.

pecador, sino un testigo de la opresión de género y la tiranía de la propiedad privada. Sin una reforma total del orden social, el acto seguirá siendo el grito mudo de las víctimas del sistema. Thomas Macho, en *Arrebatat la vida*, traza la genealogía de esta propiedad. De manos de los dioses y el Estado, la vida ha pasado a ser posesión del individuo soberano, convirtiendo el suicidio en una "tecnología del yo" configurable. Macho nos recuerda el "Efecto Werther": la muerte como espectáculo mediático donde el suicida ya no busca el silencio sagrado, sino un público de masas. Hoy, esa autodestrucción se ha vuelto oscura y nihilista en las matanzas escolares, donde el fin del yo exige la aniquilación del mundo. Jean Améry, con el cuerpo marcado por la tortura de Auschwitz, se erige como el defensor del *Freitod* (muerte libre). Para él, el término *Selbstmord* es una injuria criminal. Améry nos enseña que, tras el desastre irreversible del trauma, el mundo deja de ser un hogar. El suicidio es el acto donde el sujeto, por fin, llega a ser idéntico a sí mismo, ejerciendo su derecho de propiedad sobre su propia finitud frente a un Dios inexistente y un Estado expropiador. Hermann Burger llevó la lógica al abismo con su "mortología". En su *Tractatus logico-suicidalis*, parodió a Wittgenstein para elevar el auto-exterminio a la categoría de perfección lógica. Para Burger, avanzar de suicidario a "suicidante" es la única promoción real en una vida que no es más que una "enfermedad de muerte".

En la actualidad, Guillermo Rendueles Olmedo combate la "expropiación del malestar". En *Suicidio(s)*, denuncia cómo la psiquiatría borra la biografía bajo etiquetas neuroquímicas. Frente al "Panóptico de cuidados" que vigila para despojar de dignidad, Rendueles reclama la figura del artesano que escucha la carta de despedida como la literatura más veraz. González González y García-Haro apoyan esta visión con la metáfora del iceberg: bajo la ideación clínica yace un 90% de "drama existencial" y *Psychache* (dolor psicológico insoportable). El suicidio es una solución-límite a un callejón sin salida, no un fallo en los neurotransmisores. En otro polo del extenso debate, David Benatar aporta la estocada ética con su asimetría del placer y el dolor. Denuncia el "Principio de Pollyanna" —nuestro sesgo optimista irracional— y defiende que el suicidio es una opción valiente y racional. Para Benatar, lo verdaderamente egoísta no es morir, sino obligar al sufriente a permanecer en el potro de tortura de la vida para evitar nuestro propio duelo. Diana Cohen Agrest se une a esta crítica denunciando la medicalización del morir en "territorios de exclusión", abogando por un suicidio racional que recupere el sentido biográfico. Bernard N. Schumacher reflexiona sobre la muerte como mal por privación, pero reconoce en el suicidio la clave de la libertad humana. Mientras tanto, en el arte, Francis Bacon (el pintor) nos devuelve la imagen del cuerpo como un amasijo de carne, revelando la finitud contingente que

el progreso técnico intenta ocultar. El derecho a morir es la extensión final de nuestra agencia moral. No es una patología, sino el acto último de integridad frente a una existencia que no pedimos. Como el espíritu de Mainländer nos dictaría: la vida es el rastro de una divinidad que se fragmentó para dejar de ser. El suicidio no es entonces un crimen, sino el cumplimiento individual de esa redención cósmica. Bien, esta sección se complementará con la siguiente, que se enfocará específicamente profundizar en una comprensión filosófica del suicidio en relación con la pregunta sobre el valor de la vida desde una perspectiva pesimista⁹³.

En la disertación doctoral presentada ante la facultad filosófica de la Universidad de Rheinische Friedrich-Wilhelms en Bonn (1885), titulada *"Der empirische Pessimismus in seinem metaphysischen Zusammenhang im System von Eduard von Hartmann"*, el autor Albert Weckesser se sumerge en la herida abierta de la filosofía moderna: el concepto de pesimismo. Este término, rescatado de la oscuridad y erigido por Schopenhauer como la antítesis necesaria al optimismo ingenuo y perverso de Leibniz, sirve aquí como eje para una disección profunda entre el maestro y su sucesor. Weckesser no se limita a la crónica, sino que denuncia los intentos de diluir la evolución de este concepto. Se propone rescatar la originalidad de Hartmann frente a Schopenhauer, no como una mera "desviación", sino como una justificación temática necesaria para alcanzar la claridad conceptual en la defensa del pesimismo filosófico. El autor fundamenta su crítica en un examen de validez sobre los cimientos del pensamiento hartmanniano, definiendo el pesimismo como la solemne afirmación de la inutilidad y carencia de valor del mundo (*Untauglichkeit und Wertlosigkeit der Welt*). Sin embargo, establece una distinción tajante en la escala del horror: El pesimismo de corte schopenhaueriano: Es de naturaleza macrocósmica. Su raíz se hunde en la irracionalidad absoluta (*Unvernunft*) del Mundo como Voluntad; una fuerza ciega e insaciable que devora su propia sustancia. En la otra punta de lanza, el pesimismo de corte hartmanniano: Se manifiesta como microcósmico-antropocéntrico. Aquí, el juicio no nace de la esencia de la Voluntad, sino de la valoración humana. Se define por la rigurosa aseveración

⁹³ Es importante tener en cuenta esta apreciable mención de Beiser: "cabe dejar en claro que sí hubo otros pesimistas importantes además de Schopenhauer, a saber: Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Agnes Taubert y Olga Plümacher. Aunque de hecho se inspiraron en Schopenhauer, sería un error pensar que fueron simples epígonos. Ellos parten del filósofo en cuestiones fundamentales, pero no solo profundizan en su pesimismo, sino que lo llevan a conclusiones más radicales. Del mismo modo, hubo otros optimistas y críticos importantes de Schopenhauer además de Nietzsche. Por ejemplo, los materialistas (Büchner, Duboc), los positivistas (Dühring) y una gran cantidad de neokantianos (Windelband, Paulsen, Meyer, Vaihinger, Fischer, Rickert, Cohen, Riehl). Aunque hoy no tienen la fama de un Nietzsche, a menudo fueron críticos contundentes del pesimismo de Schopenhauer, y, de hecho, en algunos casos, críticos más convincentes que el propio Nietzsche. Si nuestros intereses son más filosóficos que históricos, si nos preocupamos por la perspicacia filosófica más que por la influencia histórica, es mejor que estudiemos a estos críticos menos conocidos del pesimismo." Beiser. Op. cit. Pp. 25-26.

de que el balance de placer es, por necesidad, negativo (*Lustbilanz eine negative sei*): la suma del desplacer siempre supera, con creces, a la del efímero placer. Bajo la lente de Weckesser, Hartmann introduce una variante crucial: la existencia de un “Inconsciente sabio” dotado de un propósito teleológico. En este sistema, el juicio de condena sobre la existencia no es un grito metafísico, sino que debe sustentarse en el aspecto del sentimiento (*Zuständlichen, des Gefühls*). Es este enfoque el que justifica el método empírico (eudaimonológico), transformando la tragedia de la existencia en un cálculo donde el resultado es, invariablemente, la desolación. Para rematar con Cioran: “el verdadero suicidio no está vinculado al fracaso sino a la sensación de que no hay ninguna salida en ninguna forma de mundo.⁹⁴”.

⁹⁴ Cioran, Emil. *Cuadernos*. Traducción: Carlos Manzano. Tusquets. Madrid. 1997. P. 298.

2.2. EL SUICIDIO Y LA PREGUNTA POR EL VALOR DE LA VIDA

En esta sección se problematizará y profundizará en la siguiente pregunta: *¿Por qué el cuestionamiento del valor de la vida otorga claridad a la posibilidad de comprensión del suicidio?*, y se demostrará la siguiente hipótesis para cerrar el capítulo-bisagra: Es necesario e importante volver a cuestionar el valor de la vida en los debates actuales en torno al suicidio, ya que, partiendo de ese cuestionamiento en relación con la finitud, es decir nuestra condición finita, efímera y problemática nos volvemos a enfrentar a un desafío de corte existencial individual y colectivo⁹⁵: *¿realmente tiene valor la vida?*, responder ésta pregunta implica cuestionar nuestras valoraciones tradicionales e incuestionables en torno al valor de la vida, la búsqueda y obtención de felicidad y las lógicas vitales desde una visión pesimista del mundo y la existencia en general. A parte de la desatendida cuestión en nuestra actualidad, preferimos simplemente no pensar en esa posibilidad de reflexión teórica, pues suele considerarse que quien sucumbe al pesimismo, nunca logra reponerse. Pero, no podemos negar que responder el enigma de la existencia de manera filosófica nos lanza nuevamente a ese rancio cuestionamiento capital: *¿cuál es el valor de la existencia? ¿Vale la pena vivir?* En consideraciones de Beiser:

[...]. El pesimismo redescubrió el problema del mal después del colapso del teísmo. Este vino de la comprensión de que no habrá redención del mal y del sufrimiento en otra vida, y de la convicción de que, por esta razón, la vida no puede valer la pena ser vivida. El pesimista aceptó el énfasis cristiano tradicional del mal y del sufrimiento de este mundo; pero rechazó la respuesta teísta tradicional. Insistió en dos proposiciones: que (1) hay más mal que bien, más sufrimiento que felicidad en este mundo, y que (2) este mal y sufrimiento no serán redimidos en otro mundo. De estas premisas se deduce, argumentaba el pesimista, que no vale la pena vivir la vida, que la no existencia es preferible a la existencia. Por consecuencia, el pesimista aceptó el lado negativo de la enseñanza cristiana (el mal y el sufrimiento de este mundo), pero rechazó su lado positivo (la redención en otro mundo). Por lo tanto, el pesimismo era esencialmente el cristianismo sin teísmo. El redescubrimiento de la antigua cuestión griega detrás del problema del mal fue el logro de un solo hombre: Arthur Schopenhauer. Este filósofo hizo énfasis en demostrar cómo ese problema es central para la filosofía. [...].⁹⁶

⁹⁵ El fragmento de novela *Las novicias de Sais* (1802) refleja la fascinación de Novalis por la ciencia universal; en particular, esta breve obra explora la posibilidad de utilizar la poesía para describir una armonía mundial universal. En este contexto, Novalis alude a la noción del suicidio universal, imaginando a la naturaleza como hostil y al hombre capaz de liberarse de esta amenaza sólo si toda la humanidad pusiera fin a su vida. (*Traducción mía*). En Novalis, *Las novicias de Sais*, trad. Ralph Manheim. Nueva York: Curt Valentin, 1949; Nueva York: Archipiélago Books, 2005, págs. 19-45. <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/category/author/novalis/>

⁹⁶ Beiser C, Frederick. *El pesimismo en la filosofía alemana: (1800-1900)*. Sequitur, Madrid, 2022. p. 21. En este punto es importante retomar el libro de Federik Beiser, ya que nos adentra a los principales problemas en torno a la

En esta misma línea argumentativa y para responder desde la senda schopenhaueriana, Beiser aclara magistralmente:

Podremos entender el significado del enigma de la existencia de Schopenhauer solo cuando podamos reconocer que tiene para él, esencialmente, una relevancia práctica o ética. La contingencia radical de la existencia se refiere no tanto a la contingencia del mundo sino al hecho de que nosotros elegimos existir en lugar de no existir. Si quisiéramos, podríamos elegir no existir, terminar nuestras vidas aquí y ahora a través del suicidio. El enigma de la existencia es que exigimos existir frente a todo el mal y el sufrimiento del mundo. Hay tanto mal y tanto sufrimiento en el mundo, que a menudo parece que sería mejor no existir en absoluto. Naturalmente, esto plantea la pregunta: ¿cuál es el valor de la existencia? ¿Vale la pena vivir?⁹⁷

La pregunta sobre si la vida vale la pena ser vivida, a menudo relegada a los márgenes del discurso público por su carácter de tabú, constituyó el epicentro de un intenso y profundo debate filosófico en la Alemania del siglo XIX. Lejos de ser una mera y simplista especulación melancólica, este cuestionamiento límite desde la finitud sobre el valor de la vida y la existencia en general—conocido como la "controversia del pesimismo"—forzó a la filosofía a confrontar sus propios fundamentos en un mundo post-teísta, donde las antiguas promesas de una redención trascendente se habían desvanecido, dónde lejos de ser una reliquia histórica, dicha controversia ofrece herramientas conceptuales cruciales para navegar los debates contemporáneos sobre la finitud, el sufrimiento y la ética del final de la vida. Fue Arthur Schopenhauer quien, con una honestidad intelectual brutal, resucitó y revitalizó el problema del mal y el sufrimiento en una filosofía que ya no podía ampararse en la teodicea. Para él, el "enigma de la existencia" (*das Rätsel des Daseins*) no era una cuestión académica secundaria, sino el

cuestión del pesimismo y el valor de la vida: "Este libro intenta explorar un nuevo territorio en la historia de la filosofía. Su objetivo es exponer la controversia del pesimismo en la Alemania del siglo XIX, aquella disputa sobre el valor de la vida o el valor de la existencia que comenzó en la década de 1860 con el descubrimiento de la filosofía de Schopenhauer. A pesar de su importancia para los contemporáneos, esta controversia ha sido ampliamente olvidada en Alemania y en el mundo anglófono desde la Primera Guerra Mundial; si acaso todavía se conoce, es principalmente a través de los estudios de Schopenhauer y Nietzsche. Por ello, mi labor ha sido esbozar las tesis de los principales protagonistas de la controversia: Eugen Düring, Eduard von Hartmann, Philipp Mainländer y Julius Bahnsen. [...] p. 9 Es muy recomendable revisar los siguientes libros imprescindibles, y pilares en torno a la historia del pesimismo y sus interrogantes: Erasmo, María Caro (Filósofo y literato francés) -(1826-1887). *Le pessimisme au XIX e siècle*. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann. (1876). *El Pesimismo en el Siglo XIX* Leopardi, Schopenhauer, Hartmann. (1878). Traducción de Armando Palacio Valdés. James, Sully. *Pessimism: A History and a Criticism*. (1877). *Pesimismo: Historia y Crítica*. Giuseppe, Invernizzi. *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento*. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari. (1994). *El pesimismo alemán en el siglo XIX*. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen y Mainländer y sus oponentes XIX.

⁹⁷ Op. cit., *Weltschmerz*. p. 33. Para profundizar en esta idea, téngase en cuenta el siguiente señalamiento, nuevamente en consideraciones de Beiser: "a veces la mayor contribución de un filósofo puede residir en el simple planteamiento de un problema, más que en cualquier teoría, argumento o idea. Si el planteamiento es fresco, provocativo y llamativo, inspirará a otros filósofos a pensar en este; e incluso es posible que, en casos aislados, suponga un desafío para toda una generación. [...] Fue un gran mérito de Schopenhauer haber planteado este problema nuevamente, y también se le reconoce el haber insistido en responderlo y haberlo colocado nuevamente en el corazón de la filosofía. Schopenhauer llamó a este problema, descarada y sorpresivamente, "el enigma de la existencia" (*das Rätsel de Daseins*). Pp. 32-33

problema filosófico fundamental, una pregunta práctica y ética que interpela a cada individuo: frente a la abrumadora evidencia del dolor, ¿por qué elegimos seguir existiendo? El núcleo de la metafísica pesimista de Schopenhauer descansa sobre una visión del mundo despojada de toda ilusión optimista. Su análisis se puede resumir en los siguientes puntos clave: 1) *la vida como sufrimiento*, 2) *la Voluntad como esencia del mundo* y 3) *la superioridad del no-ser*. A pesar de este pesimismo crítico, la postura de Schopenhauer sobre el suicidio es sorprendentemente condenatoria. Lo considera un "error de cálculo metafísico", un acto que, lejos de negar la Voluntad, la afirma de la manera más vehemente. El suicida, argumenta, no rechaza la vida en su esencia, sino que se rebela contra las condiciones particulares y dolorosas que le ha tocado vivir. Es un acto de afirmación frustrada: el suicida quiere la vida con tal intensidad, pero sin su sufrimiento inherente, que destruye su manifestación individual en un acto paradójico de suprema obstinación. Constituye así el acto supremo de la voluntad, cuando es la voluntad misma lo que habría que negar. Schopenhauer distingue, no obstante, entre el "suicidio ordinario" y lo que podría denominarse "suicidio ascético". Este último, manifestado en la muerte por inanición elegida en el grado más alto del ascetismo, es el único tipo de muerte voluntaria que considera coherente con su filosofía. A diferencia del acto desesperado, esta muerte no surge de la afirmación de la voluntad, sino de su negación total y absoluta, cuando el asceta ha dejado de querer en absoluto, incluso el sustento más básico para la vida. La aparente contradicción de Schopenhauer —una filosofía que postula que es mejor no ser, pero que condena el acto de buscar el no-ser— se convirtió en la fisura a través de la cual sus sucesores introducirían sus propias revisiones y radicalizaciones, llevando la controversia del pesimismo a sus conclusiones más extremas.

Tras el redescubrimiento de la obra de Schopenhauer en la década de 1860, surgió una nueva generación de filósofos que, si bien se inspiraron profundamente en el maestro, no dudaron en llevar su pesimismo a "conclusiones más radicales". Si Schopenhauer había diagnosticado la enfermedad de la existencia, sus herederos se concentrarían en prescribir una cura definitiva, divergiendo drásticamente en la cuestión del suicidio y la redención final del sufrimiento (destacables son los intentos de Eduard von Hartmann y Philipp Mainländer). Para apreciar la diversidad y profundidad de la "controversia del pesimismo", es necesario comparar sistemáticamente las posturas de sus principales protagonistas. Aunque partían de una sensibilidad común hacia el sufrimiento universal, sus conclusiones sobre el valor de la vida y la legitimidad del suicidio se ramificaron en direcciones radicalmente opuestas. Esta comparación

revela una tensión fundamental entre dos visiones polares del suicidio: 1). Como acto de afirmación fallida: Esta es la visión de Schopenhauer, secundada por Hartmann. Aquí, el suicida no ha trascendido el deseo; al contrario, quiere la vida con tanta vehemencia que no puede soportar las condiciones adversas que esta le impone. Es un acto de voluntad, no su negación. En el otro lado de la balanza 2). Como acto de negación suprema: Esta es la visión de Mainländer. El suicidio es la consumación lógica del pesimismo, la expresión máxima de la comprensión de que la existencia es un error. Es un acto de soberanía individual que cumple tanto un anhelo personal de paz como el destino cósmico de retorno a la nada. Al llevar el cuestionamiento sobre el valor de la vida hasta sus últimas consecuencias, el pesimismo filosófico obligó al pensamiento occidental a confrontar la posibilidad de que la existencia misma carezca de valor intrínseco. Al hacerlo, sentó las bases para los debates existencialistas del siglo XX, que heredarían la carga de encontrar o crear sentido en un universo indiferente. Las preguntas planteadas por los pesimistas resuenan con fuerza en los debates actuales sobre el derecho a morir con dignidad, la eutanasia, el antinatalismo y la crítica a un optimismo tecnológico y social a menudo ingenuo. Sus análisis sobre la preponderancia del dolor ofrecen un contrapunto necesario a los discursos que prometen una felicidad perpetua. En última instancia, el legado perdurable del pesimismo alemán no debe entenderse como una invitación a la desesperación, sino como un llamado a una honestidad intelectual radical frente a la condición humana. Al tener el coraje de formular la pregunta más incómoda, estos filósofos no buscaron cerrar puertas, sino abrir un espacio para una reflexión más profunda sobre la finitud, la libertad y el significado de una vida auténtica. Su pesimismo, en su forma más lúcida, no conduce al quietismo, sino que puede fomentar una empatía más profunda y una comprensión más compasiva del sufrimiento, tanto propio como ajeno. El problema del suicidio enmarcado en esta perspectiva y los ojos de esta pregunta capital de corte pesimista se entiende como una posibilidad ante el aplastante sufrimiento, y el carácter finito de la insoportable existencia. En consideraciones de Bregue:

Los antiguos discutían ya sobre la legitimidad del suicidio. Pero no consideraban el problema así planteado sino como un problema ético entre otros muchos, y en absoluto como el único problema serio. Este problema tomó con Schopenhauer un giro nuevo. Su obra maestra data de los comienzos de la Restauración, de forma más precisa de 1818. Pero su popularidad apenas se remonta a los años 1850. Desde ese giro, el pensamiento de Schopenhauer ejerció sobre la *intelligentsia* europea una influencia que resultaría difícil sobrestimar. Los filósofos de oficio lo tomaron menos en serio; por otra parte, el mismo Schopenhauer no había sido suave con los profesores de filosofía. En cambio, entre la mitad del siglo y la Gran Guerra, casi todos los artistas, escritores, pintores, músicos, etc., sufrieron su influencia en toda Europa. Muchos adoptaron su visión

del mundo, a veces con pasión; algunos la ilustraron en sus obras mucho antes del siglo XX. Entre los filósofos, Eduard von Hartmann, actualmente algo olvidado, quizá justamente, dio de ella una versión vulgarizada en un libro que hoy apenas nadie toma en serio, *Filosofía del inconsciente* (1869), pero que hasta los años 1920 tuvo un gran éxito. Así, en su tesis doctoral, defendida en 1874, el joven Vladimir Soloviev ve en aquella el último grito de la filosofía occidental.⁹⁸

El abordaje teórico, las líneas temáticas y las perspectivas de las que parto en el abordaje de esta tercera sección se condensan en el pesimismo filosófico -y sus controversias-. En consideraciones de Beiser:

Nadie que estudie la controversia pensará que el pesimismo era solo una cuestión de actitud personal o que no planteaba problemas filosóficos serios. Al contrario, se trataba de preguntas sobre la naturaleza del placer, el papel de la belleza en la vida, el significado del amor y el significado del trabajo. Todas estas cuestiones tuvieron que ser resueltas para que el pesimista pudiera argumentar que había, en última instancia, más sufrimiento que felicidad en la vida⁹⁹.

Profundizar con sinceridad filosófica sobre el suicidio se ha vuelto un desafío de cara a nuestra época, pues en el acto de disponer del propio fin convergen fuertes tensiones irresolubles: entre la autonomía individual, la causalidad biológica, la pregunta sobre el valor de la vida y el agotamiento del sentido existencial individual. Como bien indicaba Plinio el Viejo en su *Historia Natural*: “uno de los consuelos más profundos para la naturaleza imperfecta del hombre radica en que ni siquiera la divinidad lo puede todo; Dios no puede darse muerte aunque quiera, siendo esta facultad el mayor don concedido a los mortales en medio de las calamidades de la vida.”¹ Esta perspectiva antigua, que eleva la *mors voluntaria* a una suerte de privilegio ontológico frente a la necesidad natural, sirve de pórtico pesimista y bisagra filosófica para una investigación que debe transitar desde la avalancha de argumentos y debates hasta los abismos del pesimismo alemán, y las recientes críticas y debates sobre la cuestión del suicidio y sus interrogantes. Siguiendo el desarrollo de estas ideas, en el parágrafo § 271 de los *Parerga y Paralipomena* de Schopenhauer, sostiene lo siguiente:

Cuando se considera cuán grande y próximo es el PROBLEMA DE LA EXISTENCIA. De esta existencia ambigua, atormentada, fugaz y onírica; tan grande y tan próximo que, en cuanto uno se da cuenta, ha ensombrecido y ocultado todos los demás problemas y fines; si se tiene presente que todos los hombres (exceptuando unos pocos) no son claramente conscientes de este problema, más aún, no parecen concienciarse de él, sino que se preocupan más bien de todo lo demás y viven al día y no más allá de su futuro personal, al rechazar expresamente cada problema o al darse por satisfechos con cualquier sistema metafísico popular; cuando se considera esto, se puede ser de la opinión de que el hombre sólo en un sentido muy amplio se puede llamar un SER PENSANTE, y en adelante no nos

⁹⁸ Bregue. Op. cit. P.55.

⁹⁹ Weltschmerz. Op. cit. p. 244.

asombraremos en especial de ningún rasgo de irreflexión, de simpleza, más bien sabremos que el ámbito intelectual del hombre normal, si bien supera al del animal -que no es consciente de su entera existencia, para el que el futuro y el pasado son único presente-, no lo hace de una manera tan abrumadora como suele creer.¹⁰⁰

Si le prestamos atención al pasaje de Schopenhauer - el “Sileno moderno”¹⁰¹, en caracterización de Beiser-, y reflexionamos seriamente el problema que representa la existencia, las cosas se presentan en otro tenor y cargadas de asombro, terror e incertidumbre, un asombro hacia esa existencia finita, efímera, fútil y problemática. En este orden de ideas, Bregue matiza:

La decisión fundamental de Schopenhauer, una decisión muy consciente, se sitúa en el nivel de la voluntad. Esta era tradicionalmente definida, y distinguida del deseo ciego, por la presencia en ella de la razón como elección del bien. Schopenhauer, por su parte, separa radicalmente la voluntad de la razón. Consecuentemente, la voluntad de vivir no es sino una fuerza ciega que carece de cualquier preocupación por el bien. El ser como vida bruta, último avatar de la reducción del ser a la existencia, está separado del bien. Uno de los discípulos más entusiastas de Schopenhauer, Philipp Mainländer, invierte explícitamente la inequación mediante la que Aristóteles afirmaba la superioridad del ser sobre la nada y sitúa el principio más alto de toda moral en «la voluntad inflamada por el conocimiento de que el no-ser es mejor que el ser». Mainländer debía, por otra parte, ir hasta el final de sus ideas dándose la muerte al día siguiente de la aparición de su libro.¹⁰²

En este tipo de perspectiva el pesimismo schopenhaueriano entra en escena filosófica. En este punto, es importante atender las consideraciones de Yobany Serna Castro, quien apunta:

Una manera de entender el problema acerca del suicidio y la pregunta por el sentido de la vida consiste en afirmar que aquel que decide en algún momento terminar voluntariamente con su vida, lo hace porque algo lo ha sobrepasado; algo se torna mayor que sus fuerzas y, por tanto, lo lleva tras cierto estado meditativo, a “negarlo” o “superarlo” mediante una expresión de su voluntad. El suicidio quizá valga entenderlo, en este sentido, como un acto con el que se busca superar o trascender una realidad de la que se es consciente, pero que, por lo mismo, abrume, desasosiega, o torna inaguantable cualquier tentativa de continuar con la propia vida. [...] Sin embargo, y aunque el propio Camus rechaza el proceder del suicida, lo cierto es que parece estar contenido en el significado e implicaciones de su expresión, lo que hace que quien decide morir voluntariamente se halle —

¹⁰⁰ Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena*, traducción a cargo de José Rafael Hernández Arias, España, Valdemar, 2021. p. 987.

¹⁰¹ Beiser puntualiza muy acertadamente: “aunque la filosofía de Schopenhauer fue, y sigue siendo, asociada con el pesimismo, es digno de mencionar que él no la describió como tal. “Pesimismo” fue el término usado por sus contemporáneos y sucesores. Sin embargo, sigue siendo exacto, e inofensivamente anacrónico, adjudicarle ese término a su filosofía, porque Schopenhauer no solo repudió expresamente el “optimismo”, el cual consideró la antítesis de su propia filosofía, sino que también tuvo una actitud decididamente negativa hacia la vida. Es por ello por lo que no tenemos otra palabra para esa antítesis, o para esa actitud, más que la del “pesimismo”. Incluso, en retrospectiva, es fácil simpatizar con la preocupación de sus contemporáneos sobre el pesimismo de Schopenhauer. Hay algo realmente sorprendente en él, puesto que manifiesta y explícita que no vale la pena vivir, y que la no existencia es mejor que la existencia. Es como si él nos dijera que estamos mejor muertos. Por ello, esto suena a que nos sugiere que la única salida viable es el suicidio, aunque el propio Schopenhauer no lo recomienda, e incluso está en contra de ese drástico remedio. El pesimismo de Schopenhauer puede ser mejor comprendido como una respuesta a la famosa pregunta de Hamlet; “¿Ser o no ser?”. Beiser. Op. cit. p. 71.

¹⁰² Bregue. Op. cit. P. 55.

aunque no necesariamente esta sea la única posibilidad— en una situación en la que hay ausencia de valor o sentido en relación con su vida. Para decirlo lacónicamente: el suicida se mata normalmente porque su vida no tiene sentido.¹⁰³

En los peldaños iniciales de la humanidad transitamos merodeando como náufragos innumerables quimeras que nos garantizan —o eso creemos— un sentido, continuamos desesperadamente la peregrinación del contorno en esos caminos hasta agotarnos, desgastarnos desilusionarnos y hastiarnos —somos presa del abismo—, finalmente terminamos solamente rondándolas. Nos volvemos rondadores, y una vez más desde el fondo, entre malabáricos intentos pseudo sapientes, desde lo que sobra de nosotros mismos, desafiamos al absurdo, desafiamos al sinsentido, desafiamos a la finitud. El ser humano vive a la espera la muerte, absorbido por una necesidad metafísica de encontrarle un sentido a la existencia, tentado nuevamente a rumiar y cavilar los rancios problemas de la existencia, como espectadores oblicuos, como ruinas semi abandonadas. Las investigaciones filosóficas que se vuelvan a enfrentar a estos problemas impregnan —y a la vez logran legar— un tufo nostálgico-trágico a la humanidad: el infernal sentimiento de desear la desaparición, la extinción, el regreso a la nada, ese pensamiento jamás cesa, jamás le olvida, jamás le abandona¹⁰⁴. Ese pensamiento es un fiel centinela. Todo lo que tiene rostro humano sufre, no por la vida, ni por creer saber el porqué de sus inexpugnables sufrimientos, sino por sentirse, y saberse carroña de sus propios pensamientos. El pesimismo filosófico¹⁰⁵ logra generar otro tipo honda y profunda reflexión

¹⁰³ Yobany Serna Castro. Op. cit. p. 614-615.

¹⁰⁴ Héctor T. Arita matiza: Las Crónicas de la extinción nos han revelado una y otra vez que la extinción es un proceso natural y, en analogía con la muerte, inevitable. Hemos visto que las especies actuales representan menos de 0.1% de las especies que alguna vez han existido, y que nuestra propia especie es la única sobreviviente de un clado diverso que llegó a incluir varias especies de homíninos viviendo al mismo tiempo. Con toda certidumbre se puede afirmar que *Homo sapiens*, como cualquier otra especie animal, se extinguirá tarde o temprano. Es imposible saber si la desaparición de nuestra especie se dará en forma repentina, por una catástrofe natural o un colapso provocado por nuestra propia actividad, o en forma gradual, tal vez dando origen a una especie diferente de homínino. Lo que es un hecho es que en unos cuantos cientos de miles de años no habrá sobre la Tierra un organismo que pueda considerarse un miembro de la especie que llamamos *Homo sapiens*. Tampoco podemos saber si en ese futuro inevitable, un mundo sin seres humanos como nosotros, existirá alguna otra especie —descendiente o no de nuestro linaje — que se interese en escribir la crónica la extinción de *Homo sapiens*. Héctor T. Arita. *Crónicas de la extinción. La vida y la muerte de las especies animales*. Fondo de Cultura Económica, México, 2016. p. 258.

¹⁰⁵ Es recomendable sobre esta cuestión revisar los siguientes libros imprescindibles, y pilares en torno a la historia del pesimismo: Erasmo, María Caro (Filósofo y literato francés) -(1826-1887). *Le pessimisme au XIX e siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. (1876). *El Pesimismo en el Siglo XIX Leopardi, Schopenhauer, Hartmann*. (1878). Traducción de Armando Palacio Valdés. En consideraciones de Erasmo Caro: “Hemos tratado de analizarla en algunos estudios, de marcar sus analogías en los medios más diferentes, y por el examen de las formas comparadas y de los síntomas llegar hasta la fuente de ese mal, novísimo en los pueblos de Occidente. Confesamos que este estudio tiene más interés psicológico que utilidad práctica. ¿Podrá esta filosofía, mediante el transcurso del tiempo, aclimatarse en Europa, y llegará día en que atienda la humanidad a la extraña seducción de estos ponderadores de la desesperación y de la nada?” y continua: “En todas las razas, en todas las civilizaciones hubo imaginaciones que se asombraron de lo incompleto, de lo trágico que es el destino humano, y dieron a este sentimiento la expresión más tierna y patética. Gritos profundos de tristeza y desesperación han atravesado los siglos, poniendo de relieve el engaño de la vida y la suprema ironía de las cosas. Este desacuerdo del hombre

filosófica sobre los problemas del mundo, del hombre, de la vida y de la existencia en general¹⁰⁶ y no sólo un vil quietismo sin más. En este punto, Federic. C Beiser puntualiza magistralmente:

[...]. Sus presuntas implicaciones quietistas, tuvieron una importante dimensión política en el debate sobre el pesimismo. Por ejemplo, los positivistas, neokantianos, materialistas e idealistas argumentaron que el pesimismo implicaba al quietismo, lo que terminaba por quebrantar la motivación para la acción política y la reforma. Sin embargo, esto no quiere decir que el debate entre optimistas y pesimistas fuese entre activistas y quietistas. Algunos pesimistas (a saber, Hartmann, Taubert y Plümacher) protestaron de que el pesimismo no tenía tales implicaciones quietistas, y sostuvieron que únicamente se negaba la posibilidad de alcanzar la felicidad en esta vida; e insistieron en que esta corriente filosófica proporcionaba a la gente todas las razones para esforzarse por hacer del mundo un mejor lugar, ya que eso disminuiría el mal y el sufrimiento. No obstante, es sorprendente que incluso estos pesimistas, por sus propias razones políticas, estuvieron motivados a repudiar el quietismo. De este modo, estos pesimistas diferenciaron su pesimismo del de Schopenhauer, al cual creían que era culpable de las acusaciones que les hacían. Otro motivo en contra del pesimismo de Schopenhauer fue de índole moral o ética. Filósofos de todo tipo de corrientes filosóficas, y especialmente teológicas, estaban convencidos de que la filosofía de Schopenhauer no solo socavaba la motivación del cambio político, sino también la propia voluntad de vivir. Por ello, se pensaba que la conclusión práctica apropiada de su filosofía parecía ser el suicidio. De este modo, el schopenhaueriano era como un paciente que sufría de cáncer terminal, pues si la vida promete solamente más sufrimiento, ¿por qué seguir viviendo? Después de todo, el suicidio es indoloro, como decía el viejo adagio, y la muerte es inevitable de todos

con su propio destino, la oposición de sus instintos y de sus facultades con su medio, la naturaleza enemiga y dañina, las combinaciones y las sorpresas de la suerte, el hombre lleno de duda y de ignorancia, sufriendo con su pensamiento y con sus pasiones, la humanidad abandonada a luchas sin tregua la historia llena de los escándalos de la fuerza, la enfermedad, la muerte, en fin, la separación violenta por la muerte de los seres que más se han querido, todos estos sufrimientos y estas miserias forman un clamoreo que resuena desde el fondo de las conciencias en la filosofía, en la religión, en la poesía de los pueblos. Pero estas quejas o estos gritos de angustia, por profundo y apasionado que sea su acento, son casi siempre, en las razas y en las civilizaciones antiguas, accidentes individuales: expresan la melancolía de un temperamento, la gravedad entristecida de un pensador, el desquiciamiento de un espíritu bajo el golpe de la desesperación, no expresan, a decir verdad, una concepción sistemática de la vida, la doctrina razonada de la renuncia al ser” En James, Sully. *Pessimism: A History and a Criticism*. (1877). *Pesimismo: Historia y Crítica*. (sin traducción). Sully, ofrece una clasificación de los distintos tipos de pesimismo a lo largo de la historia occidental: el popular/ espontáneo e instintivo y el filosófico y racional/irracional. Rastreando por así decirlo, ciertos tipos de pesimismo prefilosófico antes de su sistematización filosófica posterior (Insistiendo en que es necesario examinar tanto el pesimismo y- en su relación con el optimismo, y sus distintas manifestaciones, así también como lo que permea en ambas cosmovisiones desde su carácter psicológico). En Giuseppe, Invernizzi. *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. (1994). *El pesimismo alemán en el siglo XIX. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen y Mainländer y sus oponentes XIX*. (sin traducción). En consideraciones de Invernizzi: “El pesimismo: este episodio de la historia de la filosofía alemana, a pesar del renovado, ya no se tiene en cuenta en su conjunto ni siquiera desde el punto de vista histórico, Además, el discurso en torno al *Pessimismus-Frage* estaría en gran medida incompleto si no se tuviera en cuenta a los oponentes y críticos de los pesimistas, los que en numerosos ensayos, reseñas o volúmenes han retomado de diversas maneras los problemas que plantea el pesimismo, cuestionando su enfoque y las soluciones ofrecidas o, en algunos casos, desarrollando nuevas formas de optimismo. Hasta ahora, por así decirlo, se han esbozado los contornos exteriores del *Pessimismus-Frage*. Ahora se trata de dar un paso más y caracterizar el contenido conceptual de la cuestión y, en particular, para circunscribir el significado del concepto de pesimismo”. (traducción mía).

¹⁰⁶ En este punto es importante señalar la importancia de entender en sus justas dimensiones, el contexto, los debates y las controversias en torno al pesimismo, Beiser en esta misma línea argumenta: [...] Mucho estaba en juego, pues, en la disputa sobre el pesimismo. ¿Debemos ser o no ser? Si la respuesta es afirmativa, ¿qué deberíamos hacer? ¿Cómo deberíamos reaccionar ante una existencia llena de sufrimiento y maldad? ¿Deberíamos resignarnos y retirarnos de ella en la contemplación budista? ¿O deberíamos emprender una guerra contra ella, esforzándonos por hacer del mundo un lugar mejor para que haya menos maldad y sufrimiento? [...]. Beiser. Op. cit. p. 70.

modos. Sin embargo, el propio Schopenhauer estaba en contra de esta práctica, más la mayoría de sus críticos veían sus advertencias como una mera evasión, un intento que pretendía eludir la inevitable *reductio ad absurdum* de su filosofía. [...].¹⁰⁷

Teniendo en cuenta que no han sido sólo las filosofías del optimismo, sino también las filosofías del pesimismo, sus posturas y sus debates y sus controversias¹⁰⁸ las que han sido dominantes para influir en el desarrollo del sentimiento, pensamiento y actuar humanos es importante; entender en primera instancia cómo se presenta el suicidio, desde una consideración de carácter pesimista, y en segunda su relación con la cuestión y pregunta sobre el valor de la vida. Entrados en un vasto proceso de demolición de la idea de progreso, y renuncia a toda posible salvación o redención, la humanidad en el transitar del devenir no ha dejado de caer de forma intermitente en la irrupción del progreso y sus ilusiones -avances y retrocesos-, pero sin un cuestionamiento crítico, la utopía -y la(s) neo-utopía(s)- vuelve a retornar y abrigar nuevamente a la humanidad, quien en su búsqueda -optimista o pesimista- por comprender, sobrellevar y soportar el peso de la existencia¹⁰⁹ sucumbe a estas quimeras humanas demasiado humanas en sus incontables búsquedas por encontrarle, otorgarle, y en definitiva crearle un sentido a la vida y a la existencia en general. Si dejamos de asociar el pesimismo con una 1) actitud negativa o de rechazo al mundo y la vida, producida por un cierto carácter determinado y 2) por problemas o circunstancias implícitas en la vida cotidiana, o en pocas palabras si ahondamos en toda su profundidad filosófica es posible encarar la existencia a modo de desafío-existencial. En pocas y francas palabras la humanidad aún sigue siendo presa de quimeras, oscilando constantemente entre un deseo de autodestrucción y permanencia (seguimos sufriendo en esas constantes búsquedas de sentido). Es decir, las proyecciones de sentidos y sus fracasos nos hacen sentir y a la vez ser conscientes en toda su crudeza del ciclo sufriente del mundo y de la existencia en general. El

¹⁰⁷ Ibid. pp-69-70)

¹⁰⁸ En consideraciones de Beiser: A pesar de su gran importancia en Alemania a finales del siglo XIX, hoy en día la controversia ha sido olvidada por largo tiempo. Se han realizado muchos estudios sobre Schopenhauer y Nietzsche, pero se ha dicho muy poco sobre la controversia que despertó en la última parte de dicho siglo. Los numerosos pensadores que participaron en la disputa, las numerosas cuestiones que les preocuparon y las numerosas contribuciones que hicieron, se han olvidado, no solo en el mundo anglófono, sino también en el germano. La comprensión misma del pesimismo en la historia más reciente de la filosofía ha sido muy limitada. Si seguimos el canon predominante, el principal pesimista es Schopenhauer, y su principal crítico es Nietzsche. Toda la cuestión sobre el valor de la vida está enfocada casi exclusivamente en estas dos figuras, como si estas agotaran todo lo que pueda decirse al respecto, y como si solamente ellos tuvieran algo interesante que decir. Pero cualquier historiador serio de la filosofía, que por antonomasia debería tener una visión amplia de la segunda mitad del siglo XIX, sabe que Schopenhauer fue solamente un pesimista en su época, y que Nietzsche fue solo uno de sus críticos. [...]. Ibid. Pp. 25-26.

sufrimiento y la sensibilidad hacia el sufrimiento son aquí un punto clave de comprensión. Para responder a esta pregunta, es necesario un enfrentamiento teórico con Schopenhauer y su teoría sobre el suicidio, que se encuentra en *El mundo como voluntad y representación* I, libro IV, § 69, y esquemáticamente es la siguiente, en consideraciones de el “*Kaspar Hauser* de los profesores de filosofía”:

[...]. Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento. La voluntad de vivir se encuentra tan impedida en ese fenómeno individual, que no puede desplegar su aspiración. Por eso se decide conforme a su ser en sí, que se halla fuera de las formas del principio de razón, y al que por lo tanto le es indiferente todo fenómeno individual; pues ese ser permanece intacto frente a todo nacer y perecer, y constituye el interior de la vida de todas las cosas.¹¹⁰

El suicidio es un problema filosófico ya que resulta ser no sólo un desafío existencial que intenta ofrecer explicaciones teóricas sobre el mundo, y la existencia en general, implica apropiarnos de nuestra finitud -e intentar comprenderla-. En consideraciones de Bregue:

Por lo que respecta a Schopenhauer, la actitud práctica que recomienda, y que tuvo el coraje de practicar en su vida personal, es lo que los antiguos denominaban el «encratismo»: la continencia, y por lo tanto el rechazo del matrimonio, y sobre todo de la procreación. En cambio, Schopenhauer tiene palabras muy duras sobre el suicidio propiamente dicho. Este solo desemboca en una liberación ilusoria. Lejos de poner término a la voluntad de vivir, constituye su prueba última: el suicida quiere la vida; está solamente insatisfecho de las condiciones en las que se le ofrece. El suicidio constituye un acto supremo de la voluntad, siendo así que es la voluntad lo que habría que negar. No puede suprimir sino una manifestación singular y momentánea de aquella, en este caso el cuerpo del suicida, y en absoluto la esencia de esta.¹¹¹

Siguiendo el desarrollo de esta idea, y para puntualizar algunos aspectos más desde el ámbito filosófico el tema en cuestión, según la conocida afirmación de Camus es el verdadero problema filosófico. ¿Por qué? Si le creemos al autor de *El extranjero*, habría que volver a prestarle atención

¹¹⁰ Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* I. Trotta. España, 2013. p. 472. Beiser añade: La prohibición del suicidio por parte de Schopenhauer parece arbitraria. ¿Por qué debería el suicida afirmar la vida misma? ¿Por qué debería protestar solo contra sus propias condiciones de vida? ¿Quizás el suicida se ha dado cuenta del sufrimiento irremediable y del sinsentido de la vida, y por eso la odia bajo todas las circunstancias? Extrañamente, Schopenhauer no dice nada en contra de la posibilidad de suicidarse por principio, y de hecho siguiendo los principios de su propia filosofía. Pronto veremos cómo uno de los seguidores más talentosos de Schopenhauer, Philipp Mainländer, llevó su filosofía hasta el final. Beiser. Op. cit. P. 97.

¹¹¹ Bregue. Op. cit. P. 56

en nuestra época (Camus plantea el problema, pero no logra ir al fondo de la cuestión). Al respecto, Tomas Macho puntualiza:

¿Por qué al comienzo del tratado sobre *El mito de Sísifo* se caracteriza el suicidio como «el único problema filosófico verdaderamente serio»? El propio Camus parafraseó rápidamente esta pregunta reformulándola en la otra cuestión de «si la vida vale o no vale la pena vivirla». Sin embargo, contra esta formulación del problema se puede objetar no solo que la percepción de la vida como «no digna de ser vivida» ha conducido ya bastantes veces en la historia a sentenciar la vida de otros hombres -por ejemplo en los programas de eutanasia durante el nacionalsocialismo, sino también que esta percepción no tiene por qué llevar forzosamente a la decisión de suicidarse.”, y también lo siguiente: “incluso podríamos afirmar, coincidiendo supuestamente con Camus, que el mundo está poblado de hombres que no creen ni en un sentido y un valor superiores de la vida ni en la necesidad de elegir la salida del suicidio. Y a la inversa: algunos hombres deciden suicidarse, por ejemplo, en forma de autosacrificio o de martirio, precisamente porque creen en un sentido y en un valor superiores de la vida.”¹¹²

Esquemáticamente hay dos líneas para abordar el suicidio como un problema filosofía: 1) La cuestión del hombre y su libertad y 2) La cuestión del hombre y la conciencia de su finitud. Cuando logramos ser conscientes del sufrimiento implícito a la efímera existencia, el pesimismo filosófico deja de ser un mal lastre, y reencarna en una especie de potente e inagotable estímulo a la reflexión y comprensión. Nos volvemos rondadores, y una vez más desde el fondo, entre malabáricos intentos pseudo sapientes, desde lo que sobra de nosotros mismos, desafiamos al absurdo, desafiamos al sinsentido, desafiamos a la finitud. Acorde con el desarrollo de estas ideas, en *Miradas sobre el suicidio*, Hugo Francisco Bauzá puntualiza:

El problema de la temporalidad es, quizás, el que más inquieta a los seres humanos. Nacemos y morimos en el tiempo; nuestra vida, finita por naturaleza, transcurre en el tiempo. Este atraviesa nuestro cuerpo a la par que silenciosamente lo va deteriorando. La ontología de nuestro ser se funda en un hilo imperceptible que no podemos asistir. También, el tiempo es invisible, ya que se desliza de manera ininterrumpida ajeno a nuestros ojos. Es por, sobre todo, una fuerza indefinible que nos abisma.¹¹³

El filósofo pesimista comparte el mismo destino, pues tampoco escapa al absurdo –nada ni nadie lo logra–, el gusanillo camusiano¹¹⁴ también les roe mientras se les anida en el corazón. El ser

¹¹² Thomas Macho. Op. cit. p. 298.

¹¹³ Hugo Bauzá. Op. cit. p.21. Retomando el desarrollo de estas ideas, Hugo Bauzá asevera magistralmente: La cuestión de la temporalidad, la insensatez e inutilidad de preguntarnos para qué vivir y la zozobra que genera lo inesperado de la llegada de la muerte sitúan al hombre en un horizonte sin luz que ha llevado a pensadores como Arthur Schopenhauer, Soren Kierkegaard, y en nuestra lengua, por ejemplo, a Miguel de Unamuno a articular un pensamiento filosófico *que interroga y cuestiona el asunto de la existencia*, vista como sufrimiento, que es, desde antiguo, un problema irresoluto -e irresoluble- de la filosofía; tal vez el problema capital de la filosofía. Ibid. p. 68.

¹¹⁴ En consideraciones de Thomas Macho, al respecto sobre el llamado camusiano a considerar el suicidio como el único problema filosófico: “¿Por eso, más lógica que la tesis de que el suicidio constituye «el único problema filosófico

humano vive a la espera la muerte, absorbido por una necesidad metafísica de encontrarle un sentido a la existencia, tentado nuevamente a rumiar y cavilar y sondear los rancios problemas de la existencia, como espectadores oblicuos, como ruinas semi abandonadas. Las investigaciones filosóficas que se vuelvan a enfrentar a estos problemas impregnan –y a la vez logran legar– un tufo nostálgico-trágico a la humanidad: el infernal sentimiento de desear la desaparición, la extinción, el regreso a la nada, ese pensamiento jamás cesa, jamás le olvida, jamás le abandona. Ese pensamiento es un fiel centinela. Todo lo que tiene rostro humano sufre, no por la vida, ni por creer saber el porqué de sus inexpugnables sufrimientos, sino por sentirse, y saberse carroña de sus propios pensamientos. En consideraciones de él autor de *El Dios salvaje*:

[...]. El suicidio no sólo se ha vuelto más o menos indoloro; también parece menos mágico. La persona que empuña un cuchillo para abrirse la garganta se está asesinando. Pero cuando alguien se acuesta junto a un horno con el gas abierto o traga somníferos da la impresión de que, más que la muerte, esté buscando un rato de olvido. El Kirilov de Dostoievski dice que hay sólo dos razones para no matarnos: el dolor y el miedo al otro mundo. En mayor o menor medida, parece que nosotros nos hemos librado de las dos. Como en otras esferas de la actividad humana, en el suicidio ha habido un santo tecnológico que, democráticamente, puso al alcance de todo el mundo una muerte barata y bastante indolora. Tal vez por esto la cuestión es hoy tan central y apremiante, y los gobiernos invierten algún dinero en descubrir las causas posibles y prevenirlas. Contamos ya con una suicidología; lo único que por suerte nos falta, de momento, es una interpretación puramente filosófica del acto en sí. No cabe duda de que llegará. Pero quizá no debe ser de otra manera en una época en la que el suicidio global por guerra atómica es una posibilidad permanente.¹¹⁵

Estas ideas matrices y problemáticas de carácter existencial claro que traen consecuencias de cara a la filosofía, el animal-humano queda hundido en el pantano del sinsentido, así pues, tomar consciencia filosófica del sinsentido y el nulo valor de la vida y la existencia en general, también

verdaderamente serio» porque se refiere a una decisión a favor o en contra del valor de la vida, parece la pregunta que se ha venido discutiendo acaloradamente desde la filosofía antigua, y que sigue discutiéndose en nuestros actuales debates sobre la eutanasia: ¿el suicidio está permitido o prohibido? Esa pregunta tiende a ocultarse tras aspectos terminológicos o de traducción: ¿debemos hablar de suicidio, de muerte voluntaria o de matarse a sí mismo? Hablar de matarse a sí mismo recuerda a la prohibición del decálogo de matar, y por eso se suele evitar en la bibliografía actual. Sin embargo, en su nueva traducción al alemán del tratado sobre *El mito de Sísifo*, Vincent von Wroblewsky ha traducido siempre *suicide* como *Selbstmord*, «matarse a sí mismo», supuestamente con toda razón. Thomas Macho. Op. cit. p.36. Para profundizar en esta línea argumentativa, prestemos atención al siguiente comentario: La muerte a través del tiempo ha tenido diversos abordajes. En las culturas arcaicas, la muerte se atribuía a causas externas y los médicos y chamanes combatían dichos enemigos como a primitivos agentes causantes de enfermedad. En la medicina hipocrática, se dividen las enfermedades en aquellas potencialmente tratables y curables y las que no lo eran. El trabajo médico se limitaba a las primeras, reconociendo el dominio de la muerte en el caso de las segundas. Para los romanos, la muerte no solo no debía ser combatida por la medicina, sino que incluso podría verse como deseable. Dentro del concepto de alivio del sufrimiento, área de trabajo del médico, estaba la posibilidad de brindar al enfermo algún veneno especial en lo que hoy podría ser reconocido como los primeros suicidios asistidos. En. *La muerte. Siete visones, una realidad*. Luis Meza Rueda (director). Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, 2011.P. 106.

¹¹⁵ Al Álvarez. Op. cit. p. 88.

desemboca en otra vía pesimista, la negación de la existencia, el anhelar voraz y ferozmente la exterminación total, la aniquilación individual, el anhelo por el suicido o llegar al no ser. El animal humano queda abismado ante el suicidio. Desde una perspectiva neutral, cuando nos ocupamos de este tipo de problemas filosóficos, lanzamos un desafío existencial, que delinea las directrices de nuestra cosmovisión del mundo (optimista o pesimista), para encarar nuestra propia existencia: ser o no ser. El suicidio aparece como una posibilidad, una posibilidad a la que también tiene que considerársele neutralmente válida, y otorgársele un serio objeto de estudio, análisis y reflexión en función de buscar comprensión. Como se ha mostrado en líneas anteriores abismarse apresuradamente a este tema puede contribuir a más confusión, es por eso que de entrada tiene que delimitarse para establecer los hilos conductores desde donde se investigará, es decir desde la comprensión de la finitud y el sufrimiento. Es necesaria una filosofía que vuelva a injuriar la vida, volvamos la mirada al pesimismo filosófico para encarar nuestra época. A propósito, ténganse en consideración las siguientes líneas de Sandra Baquedano Jer:

Muchas pueden ser las causas que podemos hipotéticamente suponerle al suicidio; lo cierto es que todas las razones suficientes no resultan ser a menudo fuente definitiva de comprensión para quien haya sentido alguna vez compasión por alguien que lo haya cometido. Creo que muchos hombres que se figuraron, antes de suicidarse, que el cometer dicho acto podría implicar, comenzar la existencia de una nueva vida, con más dificultades aun, indiferentes hubieron de pensar en ella, porque fue la propia vida la que se tornó insoportable. A raíz de esto, el suicidio es realizado sin distinción de credo por personas que han sido minadas por alguna tristeza espiritual. Independientemente de que tenga una explicación psicopatológica o no. Este hecho hace pensar que el acto, en estos casos, puede ser antecedido por una reflexión serena y sensata que, en silencio una y otra vez, se torna en un hábito mental que engendra esta avidez vital por la nada.¹¹⁶

La conclusión que persigue este primer capítulo-bisagra muestra la necesidad de un abordaje estrictamente filosófico, ya que las aproximaciones o perspectivas teóricas clásicas para el estudio y análisis del suicidio se presentan muy limitadas y siguen lastrando ciertos prejuicios, pues aunque, se han expuesto muchas e interesantes posturas y argumentos duros en torno a la cuestión, desarrollando críticas muy puntuales para enmarcar las secciones, y fundamentar la necesidad de reorientación hermenéutica. Como se ha mostrado la mayoría de las aproximaciones actuales, los debates y la bibliografía especializa en torno a la cuestión del suicidio sigue oscilando en un gran prejuicio que sólo se lastra, y replica un incuestionado valor otorgado

¹¹⁶ Baquedano Jer, Sandra. "El pesimismo entrópico en las cosmologías de la voluntad". Estudio preliminar. En. *Filosofía de la Redención, antología Philipp Mainländer*. Traducción de Sandra Baquedano Jer. Primera edición. Fondo de Cultura Económica, Chile, 2001. p. 45.

a la vida. Una vida en donde el suicidio es una opción vital permeada por una avidez por la nada, esta elección debe afrontarse sin temor, y sobre todo entender en sus justas complejidades, libre de todo prejuicio y en sintonía con una base filosófica de fondo. Para finalizar, basta con rumiar esta anotación dejada por Cioran en sus *Cuadernos póstumos*. “sienta bien escribir sobre el suicidio o, mejor dicho, pensar que se va a hacer. ¡No hay tema más relajante! Pensar en el arte de matarse hace casi tan libre como el acto mismo. Quien se mata mentalmente (el arte de matarse mentalmente) ya no es un esclavo.”.¹¹⁷ Hay filósofos que se deleitan obsesivamente pensando y juegan filosóficamente con la “idea del suicidio”, otros filosofan, otros ejecutan el acto y se suicidan (en esta marea humana hay optimistas (afirmadores de la vida) y pesimistas (negadores de la vida), pero un suicidio bien pensando y razonado (por motivos filosóficos (ontológicos) o meramente por convicciones filosóficas subjetivas personales), siempre estará enfrentado al rancio problema filosófico: la pregunta por el valor de la vida, y la necesidad de redimirse de la existencia. Una posibilidad filosófica que debe ser puesta nuevamente en la palestra sin prejuicios o condenas, y ante todo una posible vía de redención individual ante el sufrimiento universal. Llegados a este punto, podemos profundizar en el suicidio como forma de escape y huida extrema del mundo (la ensoñación de la huída atraviesa los siglos). Teorizar y reflexionar filosóficamente sobre el suicidio representa una paradoja y un desafío existencial (apartarse del mundo, alejarnos de la vida cotidiana y del mundo real, reflexionar sobre las diferentes formas de apartamiento, escape y huida del mundo, el especial encanto de la huida del mundo, desaparecer del mundo¹¹⁸, ser un fugitivo del mundo, retirarse del mundo, salir del mundo y resistir la tentación de volver a él, huir de una vida sufrida que resulta asfixiante e insoportable, elogio de la fuga y evasión del mundo. En consideraciones de Rémy Oudghiri:

¿Es necesario huir para ser feliz? Hay artistas y escritores que parecen pensar que sí, de Petrarca a Pascal Quignard. Pero no son los únicos, también hay científicos que piensan lo mismo. Henri Laborit, por ejemplo, sostenía esa tesis. Para él, la huida era una condición del bienestar. En su *Éloge de la fuite*, de 1976, este biólogo especializado en etología desarrolla la idea de que, para llevar una vida tranquila y equilibrada, lo que al individuo moderno más le conviene es procurarse momentos en los que huir del mundo social. Henri Laborit recuerda que la huida adopta formas diferentes según las circunstancias. Las drogas, la psicosis y la navegación en solitario son algunas de esas formas. O el suicidio, que es la forma más radical que tiene de manifestarse la huida. Pero su favorita, al punto que

¹¹⁷ Cioran. Op. cit. 272.

¹¹⁸ Para profundizar en esta línea argumentativa, consúltase: David Le Breton. *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. Siruela. España, 2016.

hace una apología de ella en su libro, es el exilio a través de la imaginación.
(...).¹¹⁹

Desde la perspectiva de Antonio Pau: La palabra huida, cuyo sentido parece a primera vista sencillo y claro, comprende en realidad tres conductas muy distintas. La primera es la huida de un peligro actual o presente, la segunda es la huida de un peligro inminente o próximo (huida individual o colectiva), la tercera es la huida de un entorno hostil (apartarse de algo malo o perjudicial). Esta tercera huida es fruto de la reflexión, ya que el individuo decide con libertad. En consideraciones de Antonio Pau:

El que huye del mundo toma una decisión consciente y libre que le conduce a una situación que considera mejor para su vida: en unos casos el destino es la soledad y en otros es la compañía, y cada una con múltiples variantes. Hablar de mundo, ya lo hemos dicho, es una forma abreviada de referirse al entorno hostil. Pues bien: cabría considerar, a primera vista, que falta en estas páginas un capítulo dedicado a la huida más drástica del entorno, que es el suicidio. Pero no es así. La huida y el suicidio son fenómenos radicalmente inversos: primero, porque el suicida no adopta una decisión consciente y libre, y segundo, porque el suicida no quiere huir —no quiere quitarse la vida—, sino que quiere liberarse de una situación para la que no encuentra salida. En la casi totalidad de los suicidios existe un trastorno mental (depresión, abuso de sustancias, bipolaridad, esquizofrenia) o un trastorno de la personalidad (perturbación emocional, afectiva, social), que condicionan la decisión del suicida, que deja de ser enteramente consciente y libre.¹²⁰

¹¹⁹ Rémy Oudghiri. *PEQUEÑO ELOGIO DE LA FUGA DEL MUNDO. De Petrarca a Pascal Quignard*. Alfabeto Editorial. Madrid, 2019. p. 87.

¹²⁰ Pau, Antonio. *Manual de Escapología. Teoría y práctica de la huida del mundo*. Editorial Trotta. Madrid. 2019. P. 37. Prestemos atención al siguiente comentario: El casi que completa la totalidad de los casos queda para el llamado suicidio lógico: el de quien se plantea con rigor filosófico si la vida vale o no vale la pena ser vivida, y adopta la decisión práctica coherente con la respuesta teórica. La formulación del suicidio lógico la hizo Dostoievski en el *Diario de un escritor* (1876): si el entorno es «estúpido, duro y vejatorio», y no puedo aniquilar el entorno, me aniquilo a mí mismo, porque no quiero padecer esa tiranía. Cumpliendo la exigencia de Nietzsche de que el auténtico filósofo debe predicar con el ejemplo, tanto el alemán Philipp Batz (después de los razonamientos expuestos en *La filosofía de la Redención* (*Die Philosophie der Erlösung*, 1876), como el italiano Carlo Michelstaedter, una vez expuestas sus ideas en *La persuasión y la retórica* (*La persuasione e la retorica*, 1913), se suicidaron. Pero el suicidio lógico dejará siempre abierta la contradicción entre esa fría lógica que lo determina y los mecanismos naturales del comportamiento, contradicción que hace difícil que la idea misma del suicidio lógico pueda ser entendida en un plano puramente abstracto (es decir, sin tener en cuenta los aspectos psicológicos o psiquiátricos de la persona en concreto). Queda el segundo rasgo del suicidio que lo diferencia de la huida, y es que el suicida no quiere huir —no quiere quitarse la vida—, sino que quiere liberarse de una situación para la que no encuentra salida. Es decir, no es solo que la voluntad del suicida no sea consciente y libre, sino que, además, el suicida no quiere tomar ese camino que le saca de la vida: es que no encuentra otro. A ese estado se le ha llamado la «visión de túnel». Todo su entorno lo percibe cerrado, negro, impenetrable, y la única salida visible, la absolutamente única, es el suicidio. Pau, Antonio. pp. 38-39.

2.3. CONCLUSIÓN(ES) AL CAPÍTULO II

La reflexión sobre el suicidio ha sido, y sigue siendo, un tema de profunda complejidad filosófica y existencial. A lo largo de este capítulo, hemos explorado cómo la evolución de la percepción del suicidio desde la antigüedad hasta la modernidad ha estado marcada por un oscilar entre la condena y la comprensión. Las diversas posturas filosóficas, religiosas y sociales han intentado dar sentido a esta decisión extrema, pero muchas veces, han fracasado al abordar la cuestión del valor de la vida en su totalidad. A través del análisis de filósofos como Schopenhauer y Cioran, hemos visto cómo el pesimismo se convierte en una herramienta valiosa para enfrentar la incomprensibilidad del sufrimiento humano. El suicidio, a menudo considerado como la negación de la vida, puede ser entendido, desde esta perspectiva, como una respuesta desesperada ante un mundo que parece ofrecer más sufrimiento que felicidad. Esta reinterpretación resituaría el suicidio no solo como un acto individual y trágico, sino también como una manifestación de la lucha existencial humana. Al cuestionar el valor de la vida, es imperativo que la filosofía retome su papel de cuestionadora y liberadora, invitando a los individuos a confrontar su propia existencia sin juicios. En este sentido, la necesidad de resignificar el suicidio dentro del discurso filosófico contemporáneo es urgente. Nos enfrentamos al desafío de un mundo donde el sufrimiento es universal y, como tal, debemos buscar no solo prevenir el acto de suicidio, sino también entender las condiciones que lo hacen un tema recurrente en la experiencia humana. Por lo tanto, al abrir este diálogo y alentar una reflexión más profunda y menos estigmatizada sobre el suicidio, contribuimos a una comprensión más holística del ser humano. Que nuestras búsquedas por el valor de la vida y el sentido de la existencia nos lleven, no a la frustración, sino a la creación de nuevas vías de redención y de empatía ante el sufrimiento individual y ajeno. La filosofía, lejos de convertirse en un mero ejercicio intelectual, debe ser un faro que alumbre nuestra comprensión del sufrimiento y, en última instancia, de la vida misma.

CAPÍTULO III

LA DEFENSA FILOSÓFICA DEL SUICIDIO EN MAINLÄNDER

El individuo exige, con más ahínco que nunca, el restablecimiento de su derecho que ha sido estropeado y pisoteado, pero que resulta inamisible. La presente obra es el primer intento de otorgárselo plenamente. La filosofía de la redención es continuación de las doctrinas de Kant y Schopenhauer, y confirmación del budismo y el cristianismo puro. Aquellos sistemas filosóficos son rectificadas y completados por esta filosofía, reconciliando esas religiones con la ciencia. La filosofía de la redención fundamenta el ateísmo no en una creencia cualquiera, como esas religiones, sino como filosofía, en el saber [*Wissen*], y por esta razón, ella fundamenta el ateísmo por primera vez de un modo científico. El ateísmo también se verterá al saber de la humanidad, pues ella está madura para él: la humanidad ha alcanzado su mayoría de edad.

Philipp Mainländer. *Filosofía de la redención.*

Sólo un pesimista le forja a veces al optimista lo que espera.

Nicolas Gómez Dávila. *Escolios a un texto implícito.*

3. INTRODUCCIÓN GENERAL AL CAPÍTULO III

La irrupción de *Die Philosophie der Erlösung* en 1876 no debe entenderse únicamente como la culminación técnica de la línea Kant-Schopenhauer, sino como el acta de defunción de la esperanza metafísica, las ilusiones de progreso y el optimismo filosófico. Philipp Mainländer, al igual que Cioran sentiría décadas después, comprende que la existencia no es un "ser para la vida", sino una densa e imparable "hemorragia del ser". Al declarar la mayoría de edad de la humanidad, Mainländer no ofrece un progreso ilustrado, sino la lucidez del pesimista. Para sostener esta defensa filosófica del suicidio pensada desde la finitud, se requiere un arte de la desilusión. La Filosofía Inmanente establece un cerco infranqueable: el mundo finito es su propio límite y su propia materia. Al rechazar lo transmundano, Mainländer somete al sujeto a un realismo crítico donde el conocimiento no es una ventana al infinito, sino el registro de nuestra propia finitud. El uso de la razón aquí es puramente "regulativo"; operamos bajo la "ficción heurística" del *Als ob* (el "como si"). Investigamos el tránsito de la Unidad al Caos no por una iluminación mística, sino como quien analiza la trayectoria de una caída en picada. La Unidad Pre-cósmica (Dios) es inaccesible, pero sus esquirlas —nosotros— son el testimonio físico de su voluntad de morir. La "tanatoteleología" de Mainländer propone una inversión radical del Génesis: el universo no es un acto de plenitud, sino el cadáver en descomposición de Dios. El Absoluto, impedido por su propia esencia de alcanzar la nada de forma inmediata, se fragmentó en la pluralidad para poder morir. Este es el motor del mundo: la entropía ontológica. A la luz de este marco de ideas y escenario filosófico, la existencia es el proceso mediante el cual la fuerza divina se desgasta a través de la fricción de los individuos. A diferencia de Schopenhauer, donde el individuo es una ilusión, aquí somos fragmentos sufrientes reales. Esta distinción es crucial: si somos reales, nuestra desaparición es una ganancia neta para la Nada. La muerte no es un mero cambio de forma, sino un borrado absoluto del libro del sufrimiento. El "proyecto redentor" se bifurca en dos estrategias de resistencia contra la voluntad de vivir. Por un lado, la virginidad (antinatalismo) actúa como la huelga del hambre de la especie; es la negativa a suministrar más combustible al incendio de la existencia. Por otro, el suicidio se presenta como el "egoísmo lúcido" del fatigado. No es un acto de desesperación, sino una "vía compasiva" para el fragmento sufriente y agónico de Dios que ya no soporta la fricción del tiempo. En este sistema, el Estado Ideal tiene un propósito cioraniano invertido: solo cuando el hombre sea

absolutamente libre y carezca de necesidades materiales, podrá elegir la muerte sin el estigma de la miseria, alcanzando la "pureza del Gran Sacrificio". La arquitectura de este sistema converge en una ética del consuelo pesimista pensado y asumido desde la finitud. Al reconocer que "no ser es mejor que ser", el individuo se reconcilia con su propia disolución. La vida no es un fin, sino el purgatorio necesario para agotar la fuerza original. La aniquilación no es el enemigo al acecho, sino el puerto de paz definitiva, el fin de la desintegración primigenia que comenzó con el suicidio de Dios. Nos queda la "certeza" de que la extinción no es un fracaso de la naturaleza, sino el cumplimiento de su propósito más íntimo: la aniquilación total. A lo largo de estas secciones se problematizará y explicará en que consiste la defensa filosófica del suicidio en Mainländer y cómo se articula a través de los siguientes puntos fundamentales:

- El suicidio de Dios como origen del mundo: Mainländer postula que antes del universo existía una unidad simple (Dios) que deseaba su propia destrucción. Al no poder pasar directamente a la nada, se fragmentó en una multiplicidad de seres finitos; por lo tanto, el mundo es el "cadáver" de Dios y cada individuo es un fragmento que carga con ese anhelo original de dejar de existir.
- La voluntad individual de morir: A diferencia de Schopenhauer, quien consideraba la voluntad como una fuerza universal e indestructible, Mainländer sostiene que la voluntad es individual y fragmentada. Esto implica que la muerte de un individuo — si no ha dejado descendencia— supone la aniquilación absoluta de su parte de la voluntad, logrando así una redención efectiva que Schopenhauer consideraba imposible mediante el suicidio.
- El suicidio como un "movimiento acelerado" hacia la meta: El universo tiene un destino inalterable hacia el no-ser. El suicidio no es visto como un acto de desesperación ciega, sino como un medio para que aquellos "fatigados y derrocados por la vida" alcancen de forma más rápida el reposo absoluto que, de cualquier modo, es el fin de toda existencia.
- La relación crítica con la virginidad: Para que el suicidio sea una vía de redención total, debe ir acompañado de la castidad o antinatalismo. Si el individuo procrea, su "tipo" o esencia vital pervive en sus hijos, encadenándolo nuevamente al ciclo del sufrimiento y retrasando la redención absoluta del ser (muerte relativa).

- Un acto de soberanía y compasión: Mainländer defiende que el individuo tiene el derecho inalienable de elegir entre continuar su vida o ponerle fin. Su filosofía busca "destigmatizar" el suicidio, viéndolo como una opción digna y razonada frente al tormento existencial, criticando las prohibiciones eclesiásticas y jurídicas que lo consideran un crimen.

3.1. CONSIDERACIONES PREELIMINARES

Antes de iniciar la peregrinación filosófica por las principales tesis capitales (considerando también las paradojas y contradicciones), y las conclusiones filosóficas de Philipp Batz (Mainländer¹²¹), y exponer las aristas de la significación filosófica del suicidio vertida y disgregada en su *Opus Magnum: Die Philosophie der Erlösung (La Filosofía de la Redención)*, publicada en 1876¹²², es importante detenernos breve y esquemáticamente en las líneas maestras de su obra filosófica en términos generales¹²³, es decir: exponer brevemente los puntos cardinales de su *cosmovisión filosófica*, y cuando sea necesario a modo de complemento, nos remitiremos y le concederemos importancia también a su periplo vital, indiscutiblemente necesario y de contrapeso para lograr entender el desarrollo de sus ideas, y profundizar en su hipótesis cosmogónica, continuamente en trabazón con los distintos puntos de vista de las secciones por las que está estructurado, diseñado e interrelacionado su sistema filosófico (*Philosophisches System*), considerando también

¹²¹ En consideraciones de Héctor Sevilla: No pretendo pasar por alto que, tal como sucede con la mayoría de los filósofos propositivos, que la obra de Mainländer es una respuesta a las circunstancias de su vida, pues no olvidemos que «la filosofía es el arte de disimular los tormentos y los suplicios propios». Tal cuestión, sin menoscabo de la calidad o lucidez del pensamiento del autor del que se trate, no hace más que afirmar el valor de una subjetividad apremiada por las trágicas situaciones ordinarias que le acontecen. (...). Sevilla Godínez, Hector (Coordinador). "El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philip Mainländer". *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío*. Editorial Ítaca. México, 2015. P. 116.

¹²² Adrián Gámez Salgado puntualiza en su tesis doctoral, titulada: *El ser es y el no ser será. La relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención como su criterio de demarcación* (2024): la obra principal de Mainländer, *Philosophie der Erlösung* (PE), presenta una división temática ciertamente similar a la de *El mundo como voluntad y representación*. Así como el primer libro de *Die Welt als Wille* está dedicado a cuestiones epistemológicas, el segundo a la deducción de la voluntad y sus objetivaciones en la naturaleza, el tercero a la metafísica de lo bello y el cuarto a cuestiones de ética y soteriología; el de Mainländer se divide en Analítica de la facultad cognoscitiva, Física, Estética, Política y Metafísica. Quienes se han dedicado al estudio y divulgación de la obra del *offenbachiano* se han centrado tradicionalmente en el último capítulo, no sólo por representar la cúspide de todo el sistema mainländeriano, sino porque allí se encuentran las tesis más atractivas del filósofo. Con todo, sería un error fatal el reducir la filosofía de Mainländer a su metafísica, pues su dimensión regulativa, ya advertida por el filósofo, podría inducir a la errónea idea de que su propuesta se reduce a una simple metapoética (Horstmann, 2002: 68), rayana en el registro lírico. Si se presta atención a los cinco capítulos precedentes, uno descubrirá que la *Metaphysik* no es más que el último eslabón en la serie genética de su obra, siendo aquellos una sesuda propedéutica elaborada en base al rigor filosófico y la discusión polémica." P. 307.

¹²³ Mainländer puntualiza: "Mi obra y mi consuelo, tanto en la vida como en la muerte, es la separación entre los ámbitos immanente y trascendente. Mainländer, Philipp. *Ensayos sobre filosofía política*. (Florilegio). Traducción, introducción y notas de Manuel Pérez Cornejo. Epílogo de Fernando Burgos. Alianza editorial. Madrid. 2024, P. 379.

su toma de postura ante la filosofía, así como su específica predisposición individual ante el *quehacer* (teórico y práctico) filosófico. No olvidemos que también hay consecuencias teóricas y filosóficas que desembocan en el ámbito práctico, y a la vez logran dar apertura a nuevos y fértiles desafíos filosóficos desde el pesimismo filosófico. La inaudita filosofía mainländeriana hablando en sentido estricto ha entrado finalmente en la escena filosófica. Es importante llegados a este punto, comentar el planteamiento teórico que desarrolla Raphaël Aziza Van Cappellen en su tesis de grado, ya que se presenta a Philipp Mainländer como el defensor de un *Zeitgeist* pesimista y como un filósofo de la “aniquilación”, al hilo del desarrollo de estas ideas, se va mostrando y explicando lo importante de entender su obra insertada en su contexto histórico, en sus antecedentes intelectuales y en sus justas medidas y dimensiones teóricas, pues de lo contrario se cae en una trampa hermenéutica, es decir considerarlo como un mero epígono del pesimismo y de la filosofía schopenhaueriana. En este sentido, esta tesis no pretende ofrecer consuelos metafísicos ni reconciliaciones ilusorias con la existencia. Su propósito es más modesto y provocador al mismo tiempo, más radical: intentar comprender la relación entre el suicidio, el sufrimiento, la finitud y la redención en el universo, el mundo, la vida y la existencia en general, cuestiones que quizás, solo encuentra su sentido en su propia disolución. Al ser un filósofo prácticamente desconocido en círculos académicos, la vía más propicia es esforzarse en entenderlo, clarificarlo y posteriormente evaluar las consecuencias radicales de su filosofía con miras a una maduración futura, pues proponer una línea hermenéutica en sentido estricto y filosófico sería algo sumamente arriesgado y aventurado de cara su valor e importancia en la extensa tradición filosófica. Estamos únicamente ante la recepción e interpretación filosófica de un autor olvidado, y los planteamientos filosóficos plasmados argumentativa y críticamente en su desatendida obra capital¹²⁴, lo demás es silencio. En este mismo tenor y orden de ideas, Fernando Burgos puntualiza muy acertadamente, en el prólogo titulado: “Fragmentos escuchados, sistema ignorado de la obra mainländeriana”:

(...) Sería idóneo que sus investigaciones académicas tengan en cuenta los prejuicios legados sobre su obra, —y que es necesario considerar la totalidad de su sistema— a la hora de abordar un tema en específico sobre su sistema. Por tal razón, es importante contemplar al filósofo en su integridad, entenderlo y luego ver los aportes que pueden surgir para el pensamiento. El proyecto de Mainländer se presenta como un sistema unitario que comprende la totalidad del universo; parte de la facultad cognoscitiva del espíritu humano y culmina con una metafísica que engloba la ética, la física,

¹²⁴ Olga Plümacher (1839-1895), puntualiza, al respecto de Mainländer: “Grabbe hace que su Fausto (*Fausto y Don Juan*) exclame sobre el cadáver de Donna Anna: “Había una vez un Dios que fue destrozado: nosotros somos sus pedazos”. Mainländer adoptó esta idea y su filosofía de la redención*) pretende hacer verosímil su verdad”.

la gnoseología y la estética. Para el filósofo teutón todas las cosas de este mundo tuvieron un comienzo y tendrán un fin. En este sentido, el fin de todo es la muerte o la aniquilación absoluta. El universo se mueve en esta lógica porque la unidad primigenia decidió el no ser y no pudo negarse radicalmente. Por lo que, de esa negación del superser surgió el universo. Entonces, la vida, bajo la cosmovisión mainländeriana, se presenta como un tránsito hacia la muerte y no como un fin en sí.¹²⁵

Como se ha mostrado y señalado, hay ciertas problemáticas a la hora de abismarse a sondear la obra de Mainländer –y sus temáticas–, por lo que es necesario realizar una lectura y estudio integral de su obra, y no “aventurarse” a proponer antes de la enmienda filosófica. El *debut* filosófico de Philipp Mainländer es resultado de una serie tensiones filosóficas, adaptaciones, críticas y de profundas investigaciones enmarcadas desde la inmanencia (el mismo autor hace reiteraciones y aclaraciones al respecto). En el parágrafo 1 de la Analítica, Mainländer puntualiza:

La verdadera filosofía debe ser puramente immanente [*rein immanent*], es decir, tanto su materia como su límite debe ser el mundo. La filosofía tiene que explicar el mundo a partir de principios que puedan ser reconocidos por cada ser humano que lo habita, y no puede invocar poderes transmundanos –de los cuales no se puede saber nada en absoluto– ni poderes terrenales que, por su esencia, no fuesen posibles de reconocer. La verdadera filosofía debe ser además idealista [*idealistisch*], es decir, no puede sobrepasar al sujeto cognoscente y hablar de las cosas como si estas mismas fuesen igual a como el ojo las ve o la mano las siente, independiente de la mirada de quien las observa o la mano de quien las palpa. Antes de atreverse a dar un paso para resolver el enigma del mundo, debe haber investigado, minuciosamente y con exactitud, la facultad de conocer. De esto se puede desprender:

- 1) que el sujeto cognoscente produce el mundo entero a partir de sus propios medios;
- 2) que el sujeto percibe el mundo exactamente tal como es;
- 3) que el mundo es, en parte, producto del sujeto y, en parte, producto de la causa de la apariencia, independiente del sujeto.

Partir desde el sujeto es, por consiguiente, el inicio del único camino seguro hacia la verdad. Es probable que un salto sobre el sujeto también pueda conducir al filósofo hacia la verdad, algo que –en este lugar– se me permitirá mencionar, es más, lo debo decir; pero tal proceder, dejar la totalidad en manos del azar, sería indigno de un pensador reflexivo.¹²⁶

Partiendo en primera instancia de esta investigación sobre los límites de la facultad cognoscitiva, (y sus importantes resultados de cara a la filosofía), siguiendo la estela kantiano-

¹²⁵ Mainländer, Philipp. *Fragmentos pesimistas*. Selección de textos, introducción y traducción por Sandra Baquedano Jer. Prólogo de Fernando Burgos. Biblioteca pesimista #3. Ediciones Sequitur. Madrid, 2023. Pp. 12-13. En este sentido Flores Bailón, matiza “(…). Las ideas plasmadas en la *Filosofía de la redención* están ahí para ser atendidas antes que suponerse; tales ideas no son aún el eco que va debilitándose; son la voz viva que posibilita el diálogo entre el autor y el lector en beneficio de la Filosofía.”. Burgos Cruz, Óscar Fernando, coord. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. México Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 2019. P. 74.

¹²⁶ Mainländer, Philipp. *La Filosofía de la redención*. traducción de Sandra Baquedano Jer. 1ª edición. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. FCE, 2021. P. 69. (Analítica).

schopenhaueriana (Mainländer reconoce, que Schopenhauer, es el único heredero espiritual de Kant¹²⁷), y modificando ciertas consideraciones medulares¹²⁸, intenta enfrentarse y resolver el enigma del mundo, ofreciendo una reinterpretación filosófica y demostrando ciertos resultados en función de aclarar la clásica y problemática relación entre el ámbito trascendente y el ámbito inmanente, depurándolos, en este sentido posibilita filosóficamente pensar y plantear dentro del marco de su filosofía un “origen”, “proceso” y “meta” del mundo con una aspiración hacia la nada absoluta¹²⁹, es decir una explicación regulativa (para delirar con la razón). En este marco de ideas, se puede concebir una desintegración progresiva y necesaria en el curso del mundo hasta agotar totalmente su finita fuerza. El filósofo-poeta¹³⁰ ofrece una interesante respuesta, examinemos más al respecto. No ser es mejor que Ser [*Nichtsein ist besser als Sein*], es una imponente tesis recurrente en la obra capital de Mainländer, la premisa capital es breve, clara y, de carácter universal para todo ser sufriente, y pensante: es preferible el no ser al ser. Asumir todas las conclusiones, y por ende las consecuencias filosóficas de la filosofía mainländeriana en toda su radicalidad, puede resultar estimulante o fulminante, por lo que es importante hacer un corte de tajo entre la pretendida “coherencia filosófica¹³¹” y su obra en un sentido estricto, es

¹²⁷ Mainländer, Philipp. *Realismo e idealismo. Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. Traducción, introducción y notas de Manuel Pérez Cornejo. Epílogo de Carlos Javier Gonzales Serrano. Alianza Editorial, Madrid. p. 473.

¹²⁸ En consideraciones de Mainländer: (...). yo reconozco, de buen grado, que me alzo sobre los hombros de Kant y Schopenhauer, y que mi filosofía solo es una prosecución tanto del uno como del otro; pues, aunque también Schopenhauer ha sometido la principal obra de Kant a una crítica cuidadosa y muy meritoria, y ha acabado con errores muy esenciales de esta, no la ha purificado completamente de tales errores, y además ha suprimido una importante y extraordinaria verdad encontrada por Kant. Ibid. P. 418 y P. 478.

¹²⁹ En el parágrafo 37 de la Física, Mainländer aclara: “En la Analítica, en cuanto a la facultad cognoscitiva, hemos determinado negativamente el carácter de la unidad simple premundana. Encontramos que la unidad había sido inactiva, inextensa, indiferenciada, indivisa (simple), inmóvil, atemporal (eterna). Ahora, debemos determinarla desde el punto de vista de la Física. No importa cuál sea el objeto que consideremos en la naturaleza, ya sea un gas, un líquido, una piedra, una planta, un animal, un ser humano, siempre lo encontraremos en un constante afán, en un incesante movimiento interno. Sin embargo, a la unidad trascendente le era ajeno el movimiento. Lo opuesto al movimiento es la quietud, la cual no nos podemos representar de ningún modo, porque aquí no estamos hablando de la aparente quietud externa [*äußeren*] –que ciertamente estamos en condiciones de figurarnos en oposición al cambio de lugar de un objeto entero o de partes de él–, sino de la absoluta inmovilidad interna. Por tanto, debemos atribuirle a la unidad premundana la quietud absoluta [*absolute Ruhe*].” *La Filosofía de la redención. Op. Cit.* Pp. 161-162.

¹³⁰ En consideraciones de Pérez Cornejo (Introducción a Diario de un poeta): A medida que recorremos el *Diario de un poeta*, resulta evidente que la calidad y profundidad de las poesías redactadas por Mainländer aumentó, conforme pasaba el tiempo y se iban asentando en su espíritu las lecturas filosóficas que realizó en este período, hasta conformar la armadura de su pensamiento. Fue este, quizás, el motivo que condujo a Mainländer a abandonar la lírica, para no volver a cultivarla nunca más: coherente con sus ideas, debió de pensar que el arte y la poesía, por elevados que sean, resultan insuficientes para redimir a la humanidad y liberarla definitivamente del dolor. Solo una obra estrictamente filosófica podía cumplir esta tarea suprema; de manera que dejó de lado la poesía, y se decidió a emprender la tarea de crear esa obra: la *Filosofía de la redención* fue el resultado...”. Mainländer, Philipp. *Diario de un poeta*. Plaza y Valdez. Madrid, 2015. Pp. 25-26.

¹³¹ Adrián Gámez Salgado, señala muy acertadamente (Tesis doctoral: El ser es y el no ser será. La relevancia histórico-filosófica del pesimismo y la redención como su criterio de demarcación, 2024): “Se ha convertido en un lugar común la idea de que Mainländer se quitó la vida por coherencia filosófica; a este respecto usualmente uno se encuentra entre los especialistas con dos posturas: o bien se defiende expresamente lo anterior o bien se deja tímidamente de lado, sin mayores menciones.” (p. 305). El autor muestra como en este tópico convergen (Ciraci, Baquedano, Beiser y Hortsmann, en discrepancia con las declaraciones de Mina Batz, recogidas por Otto Hörrth. Otra cita importante (tesis Gámez): “Todo ello, junto con la inequívoca fórmula con que se intitula una de las secciones de la antología de Horstmann (1899: 137), ha

decir, no resta más que esforzarse por entender y posteriormente hilar una interpretación, y valoración objetiva. Mainländer, pese a ser un pensador desconocido y marginado por el cofre (optimista y pesimista) del olvido eterno dentro de la tradición filosófica, es uno de esos pocos filósofos pesimistas que con sus pensamientos logran provocar a la reflexión, satisfacer nuestra necesidad metafísica, hacer un llamado de atención hacia la introspección, la comprensión y racionalización de nuestro carácter individual, trastocar nuestra cosmovisión del mundo, y también “consolar” filosóficamente, esto es: consolar filosóficamente bajo un enfoque pesimista implica encontrar significado o consuelo en la aceptación de la naturaleza intrínsecamente difícil o desfavorable de la existencia. Esto puede implicar reflexionar sobre la inevitabilidad del sufrimiento humano, la transitoriedad de la miserable vida o la falta de un propósito último y desafiarlos, y aun así ser capaz de comprender que, aunque la vida no tenga valor, es esa vida misma desde la finitud, la que nos puede conducir aceleradamente desde una comprensión pesimista hacia la redención absoluta (pues la *vida* es un *medio* para la *muerte*). En suma, desafiar filosóficamente y abismarnos nuevamente a la pregunta capital sobre el valor de la vida, enfrentándonos a esa interrogante cara a cara y sin subterfugios desde la finitud, esto es: Pensar desde la finitud, ya que implica considerar las limitaciones inherentes a la condición humana, como la mortalidad, la capacidad cognitiva limitada y la temporalidad de la vida. Esta perspectiva puede llevar a reflexionar de forma pesimista sobre la importancia de aprovechar el tiempo y los recursos disponibles, para consumir y llevar a cabo la redención del sufrimiento (transfiguración del sufrimiento). En esta filosofía “estrictamente” inmanente de corte pesimista aclarada y purificada¹³² hay una preocupación central por el individuo, y por ofrecer una posibilidad de redención del sufrimiento de la existencia a la totalidad de la humanidad (una “sana” y “sincera” evaluación y consideración sobre el valor de la vida oscila entre el medio para lograr el fin, es decir: hay dos momentos de reflexión, evaluación y significación filosófica, en primera instancia desde una consideración pesimista se demuestra que la vida carece de valor, y en segunda

conducido a interpretar la filosofía de Mainländer como una apología del suicidio, no sólo por las condiciones de su muerte y por ciertas declaraciones suyas a estos efectos, sino también a tenor de las idiosincrasias de su propuesta. Existe empero una tercera posibilidad, aquella según la cual Mainländer se suicidó por motivos ajenos a su filosofía. En el tercer anexo a la presente investigación retomaremos este controvertido aspecto de su obra, esforzándonos por demostrar que, si bien es cierto que Mainländer, a diferencia de los otros tres grandes pesimistas, toleró y consintió el suicidio, no obstante, en absoluto es prescrito, tanto más siendo un acto que no tiene implicaciones ontológicas para el conjunto del todo.” Pp. 306-307.

¹³² En consideraciones de Mainländer: (...). Emprendo esta tarea con la esperanza de poder presentar las producciones de los dos grandes filósofos alemanes tan libres de todas las contradicciones y cuestiones menores que incluso los ojos más estúpidos sean capaces de reconocer su elevado e incalculable valor. Al mismo tiempo desarrollaré, aún más, basándome en las contradicciones descubiertas, los principales pensamientos de mi filosofía, poniéndolos bajo una luz nueva. *Realismo e idealismo. Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer. Op. Cit.* p. 419.

instancia también a la par, la vida y su finitud es entendida y considerada como el único medio insertada dentro de un “proceso” y “lucha, desgaste, debilitamiento progresivo” para posibilitar la redención de la existencia), al entregarles sendas filosóficas (individuales y colectivas) de redención, pero también muestra y explica una comprensión filosófica del proceso y el destino del universo (una teleología regulativa, donde todo sucede estrictamente con necesidad y con una correlación dinámica). Si desvinculamos estas tesis pesimistas de toda teleología regulativa y de toda metafísica de fondo, encapsulamos tres ideas importantes para desarrollar en función de la restitución de una filosofía del suicidio en clave pesimista: 1) la individualidad real, 2) el carácter singular e individual de cada ser humano y 3) la finitud, es decir su condición finita. Al retomar y valorar estas tres ideas podemos enfrentarnos nuevamente a la pregunta por excelencia sobre el valor o no valor de la vida, libre de prejuicios desde el genuino pesimismo filosófico. Para finalizar presentaré las tesis capitales de la obra capital de Mainländer, la *Filosofía de la redención*, específicamente de su metafísica en un breve resumen ofrecido por el filósofo mismo, son las siguientes:

- 1) Dios quería el no ser;
- 2) su esencia fue el obstáculo para ingresar inmediatamente en el no ser;
- 3) la esencia debió desintegrarse en un mundo de la pluralidad, cuyos seres particulares tienden todos hacia el no ser;
- 4) en este tender, dichos seres se obstaculizan mutuamente, luchan unos con otros, y, de este modo, debilitan su fuerza;
- 5) toda la esencia de Dios pasó al mundo con una forma alterada, como una determinada suma de fuerza;
- 6) el mundo entero, el universo, tiene una meta, el no ser, y lo alcanza a través del constante debilitamiento de su suma de fuerza;
- 7) en su curso de desarrollo, cada individuo es conducido, a través del debilitamiento de su fuerza, hasta el punto en el que puede cumplirse su tendencia a la aniquilación.¹³³

La tinta pesimista de Mainländer aún mantiene las últimas gotas pesimistas de ambrosía filosófica para la humanidad sufriente, es necesario revitalizarla¹³⁴. Mainländer escribió una única obra filosófica¹³⁵, y una abundante producción literaria y poética, ambos acercamientos teóricos se

¹³³ *Filosofía de la redención. Metafísica*. Sección 7. Op. Cit. p. 358.

¹³⁴ En consideraciones de Gebhard: Su obra, especialmente su tratado principal *Die Philosophie der Erlösung* (La filosofía de la redención), y sus ensayos sobre temas diversos como la epistemología, el cristianismo, el budismo y el socialismo, muestran una serenidad intelectual y una alegría interior. Estas obras reflejan la tranquilidad de alguien que sentía haber alcanzado la redención, o al menos creía haberla encontrado. Su filosofía, aunque radical en muchos aspectos, no está impregnada de un pesimismo sombrío, sino más bien de una búsqueda racional de la verdad y la redención. Por ello, resulta inexacto descalificar a Mainländer como un filósofo simplemente "oscuro", tal como lo hacía Friedrich Kormann, ya que su obra también contiene una lucidez intelectual y una curiosidad por la vida y sus misterios que lo elevan por encima de cuentos y caracterizaciones simplistas. (traducción mía). En: *Ein Jünger Schopenhauers. Philipp Mainländer. Richard Gebhard. Schopenhauer Jahrbuch* : 220-228 (1931)

¹³⁵ Sandra Baquedano comenta sobre la segunda parte de la obra de Mainländer publicada de manera póstuma 10 años después de su suicidio): “Fuertes desavenencias políticas e ideológicas entre él y Minna habían marcado los últimos años

complementan en función de una comprensión ontológica de la realidad, el mundo, el ser humano, la vida y la existencia en general pensadas e interpretadas desde la finitud. En primera instancia, se expondrán breve y esquemáticamente las sendas de redención (individuales y colectivas) en Mainländer, se mostrará un contraste con la visión del suicidio en Schopenhauer y sus críticas, para posteriormente retomar este trio de preguntas medulares como hilo conductor, aclarándolos y finalmente delimitar la directriz teórica medular de este segundo capítulo, y desarrollar y profundizar en la defensa filosófica del suicidio en Mainländer: ¿Cuál es la defensa filosófica del suicidio (*Selbstmord*) en la obra de Philipp Mainländer? ¿Cuál es la relación que el suicidio (*Selbstmord*) guarda con la (*Erlosung*) redención? y ¿Qué evaluación filosófica, elementos teóricos y temáticos nos resultan importantes para el desarrollo filosófico de la restitución de una filosofía del suicidio que tome en cuenta la antañona pregunta pesimista capital sobre el valor de la vida, y el carácter existencial entendida desde la finitud? Dentro de los objetivos principales de su proyecto redentor tenemos como primer punto: el restablecimiento de los derechos del individuo, y 2) la reconciliación filosófica y aclaración de la verdad pesimista depurada pues para Mainländer el saber es indispensable para la redención, para consumir el proyecto redentor y liberar a la humanidad del sufrimiento. Mainländer fue un filósofo y poeta alemán del siglo XIX, figura clave en la gran controversia intelectual conocida como el *Pessimismusstreit* (el debate sobre el pesimismo). Junto a pensadores como Eduard von Hartmann y Julius Bahnsen, formó parte de la llamada "Tétrada del Pesimismo", un grupo de discípulos radicales y en algunos puntos críticos de Arthur Schopenhauer que llevaron sus ideas hasta sus consecuencias más extremas. Su obra capital, la *Filosofía de la redención* (1876), expone un sistema metafísico de una coherencia y oscuridad tan profundas que ha sido calificado como el más radical de la historia. Un hecho biográfico marca indeleblemente la recepción de su obra: Mainländer se suicidó poco después de recibir las primeras copias impresas de su libro. Aunque se ha convertido en un lugar común interpretar este acto como la máxima expresión de coherencia filosófica, la investigación académica reciente sugiere matices. Existe la posibilidad

de su vida. Heridamente por un sentimiento de culpabilidad por el suicidio de su hermano, revisó, compiló, editó y publicó lo que póstumamente se consideró el segundo tomo de *La filosofía de la redención* que apareció en 1886 (NB 18). Cumplida esta misión, y sumida en la soledad y la pobreza, acabó también con su vida. Estos doce ensayos póstumos, que editó y publicó Minna, una década después de su muerte, suelen ser conocidos como el Tomo II de *La filosofía de la redención*, por suceder a su obra publicada y encontrarse, por consiguiente, en el segundo tomo de las obras completas (Georg Olms). Ahora bien, a pesar de que Mainländer testimonió haber incubado en los bosquejos de estos ensayos el germen de un segundo tomo de su obra capital, lo cierto es que *La filosofía de la redención* del año 1876 fue el único original que publicó en vida su autor horas antes de suicidarse, sin consignar a tal versión tomo alguno. Mainländer, Philipp. Fragmentos pesimistas. Introducción. Biblioteca pesimista sequitur. Madrid, 2023. pp. -26-27.

de que se quitara la vida por motivos ajenos a su filosofía, una perspectiva que invita a separar al hombre de la monumentalidad de su sistema. A diferencia de las cosmogonías que parten de un acto de creación, la filosofía de Mainländer comienza con uno de autodestrucción. El filósofo pesimista postula que antes del universo existía una unidad simple y perfecta a la que podemos llamar Dios. Sin embargo, este ser no deseaba perpetuarse, sino todo lo contrario: anhelaba el no-ser, la nada absoluta. Este evento fundacional no es una simple especulación, sino el motor de una estricta *teleología regulativa*: un universo con un propósito final inalterable. No ser es mejor que Ser (*Nichtsein ist besser als Sein*). En el sistema de Mainländer, el concepto de "redención" (*Erlösung*) se despoja de toda connotación religiosa. No se trata de una salvación en un más allá, sino de la liberación definitiva del sufrimiento a través de la aniquilación completa y el retorno a la paz absoluta de la nada. Para el individuo, que es un fragmento del Dios en descomposición, la redención es el cumplimiento de su tendencia innata hacia el no-ser. Mainländer defiende dos sendas principales que un individuo puede seguir para contribuir a este fin:

Sendas de Redención	Descripción y Propósito
La Virginidad	Mainländer la considera la "negación totalmente segura de la voluntad de vivir". Su propósito es fundamentalmente antinatalista: al abstenerse de la procreación, el individuo rompe la cadena de sufrimiento, impidiendo que una nueva vida sea arrojada a una existencia de dolor. Es un acto que detiene la perpetuación de la energía vital.
El Suicidio	Lejos de prescribirlo, Mainländer lo consiente como una vía de redención legítima y compasiva para aquellos "fatigados y derrocados por la vida". Es un acto que logra la aniquilación absoluta (<i>absolute Vernichtung</i>) del ser individual (cuando no hay procreación o descendencia), liberándolo de una existencia que se ha vuelto insostenible.

Aunque parezca paradójico, la filosofía de Mainländer busca "consolar filosóficamente" (*Trost*). No ofrece esperanza en la vida, pero sí una certeza absoluta: el sufrimiento no es eterno. La aniquilación final es el destino inevitable y, en su visión, liberador de toda existencia. Su legado es un desafío audaz que nos obliga a retomar la pregunta por el valor de la vida, el interrogante que se encontraba en el corazón mismo de la controversia pesimista del siglo XIX.

Esquema general de la obra de Philipp Mainländer	
1. Analítica	Crítica del Idealismo alemán: Mainländer rechaza el idealismo hegeliano y el optimismo inherente a la dialéctica del espíritu. Propone una visión radicalmente opuesta de la realidad.
	Análisis de la voluntad: Influido por Schopenhauer, pero con diferencias cruciales, Mainländer desarrolla una filosofía de la voluntad enfocada en su tendencia a la autodestrucción, en lugar de su perpetuación.
2. Física (cosmología)	Suicidio del Ser: Mainländer sostiene que, en el origen del universo, Dios decidió morir o autodestruirse, disolviéndose en la multiplicidad del mundo físico. Este es el acto central que define su metafísica.

Entropía y decadencia: El universo, tras la muerte de Dios, está en un proceso continuo de descomposición. Para Mainländer, toda la existencia es el resultado de esta desintegración, moviéndose inevitablemente hacia la muerte.	
3. Ética	
Pesimismo consolador: El sufrimiento y la muerte son inherentes a la vida. La única ética posible es la que busca reducir el sufrimiento.	
Redención a través de la muerte: Para Mainländer, el objetivo final del ser humano es buscar su propia extinción como una forma de liberación del sufrimiento inherente a la existencia.	
Compasión y ascetismo: Aunque comparte con Schopenhauer la ética de la compasión, Mainländer va más allá al sostener que el máximo acto de compasión sería la autonegación del ser y la humanidad (extinción).	
4. Política	
Rechazo de la utopía política: Mainländer es profundamente escéptico de cualquier proyecto utópico o político que prometa la redención en la tierra.	
Libertad individual y pesimismo social: Cree que el progreso humano y las instituciones políticas no pueden erradicar el sufrimiento inherente a la existencia. El enfoque debe estar en la búsqueda de la paz interna y la autonegación.	
5. Estética	
Arte como reflejo del sufrimiento: Para Mainländer, el arte auténtico debe representar la realidad trágica de la existencia y el sufrimiento que la define.	
El arte como escape temporal: Aunque no ofrece una solución definitiva, el arte puede proporcionar una fuga temporal del dolor, pero siempre recordando la inevitabilidad de la muerte.	
6. Metafísica	
Voluntad a la muerte: A diferencia de Schopenhauer, que veía la voluntad como algo que busca perpetuarse, Mainländer argumenta que la voluntad fundamental es hacia la muerte, la extinción y la autodestrucción.	
Pluralidad tras la muerte de Dios: El universo material es el resultado de la fragmentación de un Dios que deseaba dejar de existir. Todo lo que existe es una manifestación de este suicidio divino.	
7. Religión	
Dios (Unidad precósmica) como un ser autodestructivo: Mainländer transforma la idea tradicional de Dios. No es un creador benevolente, sino un ser que, al crear el mundo, buscaba su propia muerte.	

3.2. LAS LÍNEAS MAESTRAS DE LA FILOSOFÍA DE LA REDENCIÓN DE PHILIPP MAINLÄNDER, SUS PROBLEMÁTICAS Y LAS SENDAS DE REDENCIÓN (INDIVIDUALES Y COLECTIVAS)

¿Cuál es la defensa filosófica del suicidio (*Selbstmord*) en la obra de Philipp Mainländer¹³⁶? ¿Cuál es la relación que el suicidio (*Selbstmord*) guarda con la (*Erlosung*) redención? y ¿Qué evaluación filosófica, elementos teóricos y temáticos nos resultan importantes para el desarrollo filosófico de la restitución de una filosofía del suicidio que tome en cuenta la antañuna pregunta pesimista capital sobre el valor de la vida, y el carácter existencial entendida, asumida e interiorizada desde la finitud? Profundizar en las líneas maestras de la filosofía de la redención de Philipp Mainländer y las sendas de redención (individuales y colectivas) -y sus aporías-, implica enfrentarse a estos temas no apresuradamente y sobre todo sin prejuicios a la hora de evaluar, juzgar e interpretar sus conclusiones filosóficas y posteriores consecuencias teórico-prácticas. En consideraciones de Gebhard:

Si observamos con atención el sistema completo de la filosofía de Schopenhauer, vemos que algunas de sus tesis se destacan como especialmente características y esenciales, grabándose en el espíritu reflexivo. Luego, estos pueden convertirse en problemas independientes que dan lugar a la formación de un sistema propio de pensamiento, e incluso a una cosmovisión particular. Uno de esos problemas es la negación de la voluntad de vivir, el anhelo de pasar del ser al no-ser, que puede adquirir vida propia y evolucionar hacia una visión del mundo que interpreta la muerte como el propósito y sentido de toda existencia; este fue el camino que siguió Philipp Mainländer¹³⁷.

¹³⁶ Para profundizar en el itinerario vital, intelectual y filosófico de Philipp Mainländer y una introducción general a su obra téngase en cuenta: *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. (Humanities) a cargo Fabio Ciraci (2006). La obra completa de Mainländer, editada en su idioma original por Winfried Müller Seyfarth y que apareció en el Georg Olms Verlag (Hildesheim/Zürich/New York) entre los años 1996 y 1999, consta de cuatro volúmenes. Los dos primeros corresponden a la *Philosophie der Erlösung* (Filosofía de la redención). El tercer volumen es un drama histórico-poético, *Die letzten Hohenstaufen*, de tres partes: *Enzo*, *Manfred* y *Conradino*. El cuarto volumen es un legado literario, *Die Macht der Motive*, que reúne dramas, poesías, novelas y una autobiografía, escritos todos que van desde los años 1857 a 1875. Actualmente contamos con las siguientes traducciones de su obra principal al castellano: Filosofía de la redención (Antología). Traducción de Sandra Baquedano Jer. FCE. Chile, 2011. Posteriormente: Mainländer, Philipp. *Filosofía de la Redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Ediciones Xorki. (Primer volumen y se presenta la traducción de algunos fragmentos) España, 2014. Recientemente se publicó otra traducción de *La filosofía de la redención*. Edición, traducción y estudio preliminar a cargo de Sandra Baquedano Jer. 1a ed. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, 2021. (que incluye algunas traducciones complementarias del segundo volumen). Asu vez también, contamos con *el Diario de un poeta*. Edición e introducción a cargo de Carlos Javier Gonzales Serrano y Manuel Pérez Cornejo. PYV Editores, España, 2016. La novela filosófica: *Rupertine del fino*. Edición e introducción a cargo de Carlos Javier Gonzales Serrano y Manuel Pérez Cornejo. Guillermo escolar Editores, España, 2018. Ronconi de Abdera. *Philipp Mainländer: Sobre a vida e obra de um dos maiores pessimistas da história da Filosofia*. Edición Kindle, 2023. Y sin olvidar y restar importancia a la introducción al pensamiento Philipp Mainländer, titulado: El sufrimiento como redención y contribución al fin del universo. Una introducción al pensamiento de Philipp Mainländer a cargo de Johan Martí Gallaguet Bohr, en el segundo número. Curso de introducción al pesimismo filosófico (Barcelona, enero 2022) de la Revista internacional de pesimismo filosófico *Hénadas*.

¹³⁷ Gebhard, Richard. *Ein Jünger Schopenhauers. Philipp Mainländer. Schopenhauer Jahrbuch* : 220-228 (1931)

En consideraciones de Frederick C. Beiser en el capítulo IX, la filosofía de la redención de Mainländer, acentúa: “la cuestión más irritante de la ética de Mainländer es la del suicidio. El suicidio, al parecer, es la conclusión directa del pesimismo de Mainländer, pues si la vida es peor que la muerte, ¿por qué seguir viviendo? ¿Por qué no terminar la vida lo más pronto posible si todo lo que promete trae más sufrimiento? Mainländer estaba muy preocupado por esta pregunta, que la abordó en varias ocasiones¹³⁸. Para entender bien y en un sentido filosófico global como se inserta el tema del suicidio -y su defensa filosófica- en Mainländer, en el contexto de su sistema filosófico y “proyecto redentor”, es necesario clarificar como define, entiende y asume el pesimismo, y a partir de esto como se posiciona ante la preponderancia del sufrimiento inherente a la existencia desde el afrontamiento y respuesta filosófica ante la antañona pregunta por el valor de la vida. Mainländer consideraba el cristianismo como un suicidio lento (ética cristiana¹³⁹), bajo esta significación y reinterpretación filosófica, lo entendía bajo un proceso de renuncia (bajo un supuesto de renuncia, sacrificio, autosacrificio y promesa) y una especie negación gradual de la vida en este mundo terrenal de la inmanencia. En su tratamiento y tematización del suicidio también encontramos una crítica a la falta de comprensión empática y comprensiva hacia el sufrimiento existencial individual, así como también una crítica a las tradicionales y ridículas prohibiciones eclesiásticas y jurídicas en su estulta moralización (la gastada y contradictoria lógica de penas y castigos como mecanismos de control de los seres humanos). En rescate de la autonomía y soberanía -a medias siendo fiel al marco de su filosofía y su determinismo teleológico- del individuo. También hay una distinción y crítica en contraste con Schopenhauer en torno a dos formas de darse muerte y su relación con la negación de la voluntad y la redención: el “suicidio ordinario” (suicidio por desesperación) y el “suicidio ascético” (inanición, muerte en vida). Hay también en sus reflexiones sobre el suicidio ciertas diferencias entre las actitudes occidentales y orientales hacia el suicidio y la renuncia al mundo (comprensión y valoración cultural y filosófica del suicidio más abierta a una sensibilidad hacia

¹³⁸ Beiser, Frederick C. *Weltschmerz. El pesimismo en la filosofía alemana: 1860-1900*. Traducción de Fernando Burgos, Slaymen Bonilla y Antonio García. Ediciones Sequitur. Madrid, 2022, p.316. En este sentido en el libro titulado *Elogio del suicidio. La morte come scelta libera e consapevole*, Andros, puntualiza lo siguiente: (...). comenzó a difundirse la opinión de que el individuo tenía pleno derecho a elegir entre continuar o poner fin a su vida, en marcado contraste con las leyes aún vigentes. Sin embargo, el filósofo más extremo y radical fue el del siglo XIX: Philipp Mainländer, seudónimo de Philipp Batz, autor de *Filosofía de la Redención*, considerada la obra filosófica más pesimista jamás creada. Mientras Schopenhauer recomendaba una especie de suicidio en vida, es decir, una vida de privaciones -sin por ello comportarse en consecuencia-, en este texto Mainländer declaraba que es preferible no ser que ser, considerando el suicidio como una forma de redención de la existencia (*Traducción mía*) (p. 28). En. Andros. *Elogio del suicidio. La morte come scelta libera e consapevole*. (2018).

el sufrimiento y el anhelo de redención individual y colectivo). Mainländer en primera instancia parte del pesimismo metafísico schopenhaueriano -sus temas y sus específicas problemáticas fundamentales- desde una postura deudora y sumamente crítica a la vez, posibilitando así la apertura a una vía muy importante e interesante para sondear el suicidio, y su posibilidad redentora individual, considerando y orientado a tomar aspectos existenciales, y enmarcándolo desde una valoración “destigmatizada”. Es decir, a través de un análisis y rastreo filosófico identificó dos tipos muy peculiares de pesimismo, oscilando a lo largo de su *opus magnum*, aunque no explícitamente desarrollados: 1) Pesimismo teleológico-regulativo y 2) Pesimismo redentor-consolador. Ambos tipos de pesimismo se encuentran en interconexión, codependencia y tensión, pues fundamentan el desarrollo de su argumentación filosófica en conexión con el concepto de redención, y su significación filosófica (en un sentido teórico y práctico). Es posible también abordarlos, pensarlos y desarrollarlos filosóficamente desde otros importantes e interesantes “conceptos colindantes” a lo largo y ancho de su obra, tales como Destino, Felicidad, Carácter, Libertad y Necesidad, ya que lo que está en juego es la redención del sufrimiento de la existencia (individual y colectiva), el anhelo de redención de todos los seres humanos, y la toma de postura al encarar, comprender, posibilitar, difundir, “interiorizar” y en suma enfrentarse en sus justas dimensiones, contextos y singularidades desde las conclusiones pesimistas que cuestionan el “incuestionado” valor de la vida, y encaran la preponderancia del sufrimiento, abriendo así la posibilidad de tomar, reconocer, validar y fundamentar sendas de redención (movimientos aceleradas o retardantes) desde las conclusiones de una filosofía pesimista crítica, y sobre todo no estrictamente determinista ante la individualidad y la singularidad de los diferentes tipos de existencia. Beiser explica:

El corazón y el alma de la filosofía de Mainländer radican en su evangelio de redención. Ese evangelio es muy simple y se puede resumir en dos proposiciones: (1) que la redención o la liberación vienen solamente con la muerte, y (2) que la muerte consiste en la nada, la aniquilación completa. Toda la filosofía de Mainländer está dedicada a la explicación y defensa de este evangelio. Fundamental para el evangelio de Mainländer es el pesimismo de Schopenhauer. Con pocas reservas, Mainländer respalda la sombría doctrina de Schopenhauer, y acepta su tesis central: que la nada es mejor que el ser, que la existencia es peor que la no existencia. Y aprueba la justificación para ello: que la vida es sufrimiento. Si calculamos todos los placeres y dolores de esta vida, encontramos que, en conjunto, los dolores superan ampliamente a los placeres. Este hecho fundamental sobre la existencia humana —la primacía del sufrimiento, la preponderancia del dolor sobre el placer— significa que necesitamos la redención, alguna forma de liberación. De ahí que insista Mainländer que la liberación del

sufrimiento venga solo con la muerte, puesto que esta extingue todo deseo, y por consecuencia tiene que destruir todo sufrimiento.¹⁴⁰

Como se podrá entender, para Mainländer la muerte significa la aniquilación, respaldando la tesis central de Schopenhauer, y preocupándose por la necesidad y anhelo de redención del sufrimiento de todos los seres sufrientes. El desafío filosófico de Mainländer ante el sufrimiento y su sensibilidad hacia el, apertura un proyecto redentor que devuelva y restituya los derechos del individuo, pues después de la comprensión e interiorización (enardecimiento) de esas tesis pesimistas, las sendas de redención están abiertas para todos desde su filosofía. Como mencioné anteriormente, mi análisis, lectura e interpretación de la filosofía de Mainländer se enmarca en dos tipos de pesimismo: el pesimismo teleológico y el pesimismo redentor. Estos dos tipos de pesimismo filosófico son fundamentales para comprender la obra de Mainländer en su totalidad y considerar las implicaciones teóricas y prácticas de su filosofía. El pesimismo teleológico sostiene que el universo o la realidad están dirigidos hacia un fin negativo o destructivo. En contraste con el optimismo teleológico, que sugiere un propósito o fin positivo hacia el cual evoluciona todo, el pesimismo teleológico argumenta que hay una tendencia inherente hacia el caos, la decadencia o la destrucción. Este enfoque influye en diversas áreas de la filosofía, como la ética, la metafísica y la cosmología. Por otro lado, el pesimismo redentor parte estrictamente desde la inmanencia y se centra en la individualidad real. Reconoce la lucha constante y el sufrimiento inherente a la existencia, pero ofrece consuelo al afirmar que el individuo puede encontrar redención y reposo absoluto a través de la comprensión, reconocimiento y en suma aceptación de su destino y la negación de la voluntad de vida. Esta perspectiva, aunque reconoce el sufrimiento, lo considera como parte de un proceso hacia la redención, la muerte absoluta, la liberación del sufrimiento de la existencia. Es importante enfatizar que, aunque los conceptos de fin negativo o fin positivo pueden parecer irrelevantes en este contexto filosófico de corte pesimista, ambos tipos de pesimismo comparten la idea de que el sufrimiento y la lucha son componentes inevitables de la existencia. La diferencia fundamental entre ellos radica en cómo se enfrentan a la pregunta sobre el valor de la vida desde la finitud: mientras que el pesimismo teleológico niega la voluntad y ve el mundo como un proceso hacia un fin negativo, el pesimismo redentor la afirma (tentativamente) y la ve como una vía mejor para acelerar el proceso de redención total, y encontrar el reposo absoluto de la nada (vías individuales y vías colectivas¹⁴¹).

¹⁴⁰ Ibid. P.323.

¹⁴¹ *Filosofía de la redención. Metafísica*. Sección 18. Op. Cit. Pp. 370-373.

En resumen, ambos tipos de pesimismo ofrecen una visión integral de la realidad y proporcionan diferentes perspectivas sobre el sufrimiento humano, la finitud y el anhelo de redención individual de ese sufrimiento. La filosofía de Mainländer se sitúa en este contexto, asumiendo la muerte como la vía última hacia la redención del sufrimiento de toda la humanidad y el reposo absoluto. A la luz de estas perspectivas y aclaraciones previas es importante comprender en sus justas dimensiones, y reorientar su defensa filosófica del suicidio como vía individual de redención de la existencia sin asumirla estrictamente como un imperativo o una conclusión lógica obligada y de carácter totalmente determinista¹⁴², es decir aplicable universalmente a todos los seres humanos sufrientes que anhelan redimirse y escapar del sufrimiento que implica su existencia individual. El foco de este problema filosófico sus aporías, y sus consecuencias teórico-prácticas se presentan como un desafío filosófico pesimista y existencial, pues surge desde un enfrentamiento y toma de postura ante la realidad, considerando problemas del ámbito trascendente y su relación con el ámbito inmanente, un clásico problema de la filosofía al que Mainländer persiguió y consideró haber resuelto definitivamente en función del desarrollo total y en sincronía con la aplicabilidad, el cumplimiento y los resultados prácticos de su proyecto redentor. Fertilizar filosóficamente, fertilizar socioeconómicamente y fertilizar espiritualmente en aras de la comprensión de una sabiduría, resultado y conclusión pesimista. La preponderancia del no ser al ser, la imposible erradicación del tormento y el sufrimiento inherente de la existencia, la inanidad y la futilidad de la búsqueda de la felicidad en la existencia, y la comprensión y evaluación filosófica del no valor de la vida. Dentro de estos resultados pesimistas, se presenta el suicidio en Mainländer como una senda de redención individual, en relación con otras sendas de redención (llamado a la castidad), siempre entendida con el debate y dialogo con Schopenhauer que consideraba el dilema: destruir el cuerpo fenoménico individual (suicidio o ascetismo) o (destruir la especie con la castidad), entendida como antinatalismo, llamado político a la resolución activa de la cuestión social¹⁴³, que en el fondo siguiendo a Mainländer es una

¹⁴² Para ejemplificar e ilustrar esta idea en un ejemplo pictórico, en *Elogio del suicidio. La muerte como scelta libera e consapevole*. (2018), Andros, comenta: “Manet pintó, entre 1877 y 1881, ‘Le suicidé’, obra que retrata a un suicida que acaba de pegarse un tiro, con el arma aún en la mano. Un cuadro que, como otros de Manet, rompió con la tradición que vinculaba las representaciones del suicidio con el sacrificio y el heroísmo. Aquí no hay ni rastro de todo esto, ni intención moralizante, es sólo la mera representación de una persona que ha elegido la muerte”. (Traducción mía). p. 29.

¹⁴³ En la sección 11 de su Política, Mainländer aclara: Ya he dicho con anterioridad que la ley capital de la civilización es el sufrimiento, bajo la cual la voluntad se debilita y el espíritu se fortalece. Continuamente, va reestructurando al ser humano y lo hace más susceptible al sufrimiento. (...) P. 280. También: (...). Pero | reconocemos claramente en los sucesos la importante verdad: que la civilización mata [*daß die Civilisation tödtet*]. Cada pueblo que ingresa a la civilización, es decir, que pasa a un movimiento más rápido [*schnellere*], cae y es demolido en las profundidades. Ninguno puede mantenerse en su fuerza viril, cada cual tiene que volverse decrepito, degenerar y vivir la vida. (Política, sección 20- P. 297). También en la sección 19 de su Metafísica: La humanidad [*Menschheit*] es la que nos da aquí el primer punto de referencia. He

“cuestión de educación”, y un llamado al rescate de la restitución de los derechos del individuo en aras de permitirles la posibilidad de redención a todos los seres humanos), tomando en cuenta la tendencia o aspiración hacia la nada, marcada por la trayectoria irreversible de un destino de muerte, quietud absoluta, redención absoluta de la existencia. En este sentido, el ser humano a través de la comprensión racional, informada y fundamentada, “enardecimiento” e “interiorización” de esta “verdad” pesimista que, de acuerdo con su carácter, singularidad y sensibilidad ante el sufrimiento, evalúe, reflexione y “decida” tomar cartas en el asunto pesimista y así contribuir a la redención absoluta de forma individual (sin haber dejado descendencia), pueda optar por esa senda de redención individual abierta para todos sin temor, estigma o prejuicio. En resumen, la filosofía de la redención provoca, desafía, permite la actualización de una conclusión pesimista (en un sentido teórico y práctico, individual y colectivo), y también consuela al ser humano. En esta perspectiva filosófica mainländeriana, en las principales ideas directrices de esta línea argumentativa, y en relación con su defensa filosófica del suicidio, considero es viable resignificar el suicidio como vía de redención individual en función de la restitución de una filosofía del suicidio que tome en cuenta la antaña pregunta pesimista por el valor de la vida, el carácter existencial, una visión destigmatizada, no limitante, no reduccionista, no únicamente clínica o preventiva, y en suma no determinista del suicidio en función de comprensión filosófica. En la Física, a la luz de ciertas explicaciones “a medias”, Mainländer va explicando como la desintegración primigenia (primer movimiento y origen del mundo) en este punto son meros enjuiciamientos, por lo cual se entiende que requieren de un complemento, aclaración y fundamentación Metafísica¹⁴⁴. Estas explicaciones son importantes, pues se amplían miras gradualmente desde la interconexión de las secciones de su sistema filosófico, en función de obtener una comprensión de la totalidad de lo existente y desvelar por completo la verdad. Ceñido estrictamente a la inmanencia y respetando los límites cognoscitivos, se entiende que la

demostrado en la Política que –al estar subordinada a la gran ley del sufrimiento, que vuelve la voluntad del individuo siempre más débil, a su espíritu, por el contrario, más claro y más vasto– la humanidad tiene que dirigirse con necesidad al Estado ideal y luego al no ser. No es de otra forma: es el destino despiadado e inmodificable de la humanidad, y bien por ella cuando descienda a los brazos de la muerte. Tal como ya lo hice notar en la Política, es completamente indiferente si la humanidad realiza el “gran sacrificio” –como dicen los habitantes de India–, ya sea a través de | “la manifestación de los hijos de Dios, lo que es aguardado por la creación con anhelo ardiente [*ängstlich sehnet*]”, –como dice Pablo en exaltación moral– o lo lleva a cabo por impotencia, o en un destello salvaje y fanático de último vigor. ¿Quién lo puede predecir? Basta con saber que el sacrificio será hecho pues debe [*muß*] ser hecho, porque es el punto de tránsito para el desarrollo necesario del mundo [Welt]. Pero si el sacrificio se lleva a cabo, sucederá nada menos que lo que se denomina en teatro un golpe de efecto [*Knalleffekt*] Ni el Sol ni la Luna ni estrella alguna desaparecerán, sino que la naturaleza seguirá tranquilamente su curso, pero bajo la influencia [*aber unter dem Einflusse*] del cambio que ha causado la muerte de la humanidad, que antes no estaba presente. *Filosofía de la redención. Metafísica*. Sección 7. Op. Cit. P. 372.

¹⁴⁴ *Ibid. Filosofía de la redención Física*, Sección 32 y 35. pp. 159-160.

intención filosófica de Mainländer es presentar una explicación gradual enarbolada y secundada por una serie de idearios (ficción heurística, mitopoética) que lleve a una comprensión trascendente acerca del ORIGEN, CURSO Y FIN¹⁴⁵ del Universo, Mundo, Existencia, Vida etc. Ligando así ambos ámbitos (inmanente y trascendente) y su relación. Este paso del ser hacia el no ser, se reinterpreta desde una primera analogía pesimista como si hubiese sido una especie de suicidio divino, por lo cual metafóricamente tiene una carga conceptual meramente explicativa en función de una comprensión teleológica del destino y la correlación dinámica del mundo (*dynamische Zusammenhang der Welt*) y su trasfondo, haciendo un uso meramente regulativo¹⁴⁶ de nuestra razón para entender y enjuiciar el acto. Notamos que de cara al proyecto redentor mainländeriano y a su pesimismo redentor, estos resultados son sumamente importantes, pues asumiendo y reconociendo la correlación dinámica del mundo [*dynamische Zusammenhang der Welt*], es posible la apertura y pensar en sendas de redención para todos, “desvinculado” de toda teleología, ya que todos tienen un anhelo de redención. El individuo anhela redimirse para siempre del sufrimiento de su existencia. En este orden de ideas, prestemos atención al comentario de Manuel Pérez Cornejo:

Mainländer encuentra esa verdad (aquí reside el rasgo de genialidad al que antes nos hemos referido), valiéndose de lo que Winfried H. Müller Seyfarth llama una «ficción heurística»: el enigma de por qué existe una apariencia de unidad en el mundo, sin que quepa hallar ni rastro de ninguna unidad trascendente en él, se resuelve si hacemos un uso meramente regulativo de nuestra razón, y consideramos que, efectivamente, todo parece *como si* esa unidad, ese *supra-ser*, al que llamamos «Dios», hubiese existido *antes* del mundo, *previamente* a él, si bien todo indica que actualmente ya no existe; dicho de otra manera: da la impresión de que “*Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo*», pues al morir engendró el ser, es decir, la multiplicidad de individuos que observamos a nuestro alrededor, cuyo devenir va cavando la tumba en la que Dios se va descomponiendo en su camino hacia la *nada*, el *no ser*.”¹⁴⁷

Encontramos ciertos resultados importantes de cara al proyecto redentor de Mainländer, pues el ámbito trascendente ha desaparecido, solo resta la finita multiplicidad de individuos, y es solo a través de esa multiplicidad como puede debilitarse la fuerza, la correlación dinámica y el destino legado de esa unidad precósmica marca la línea irreversible hacia el no ser, la multiplicidad finita insertada en el devenir cobra así un papel importante y determinante en aras de la redención, pues aquel que comprenda “individualmente” este *télos* mortal, y esta sabiduría pesimista puede

¹⁴⁵Ibid. Física, sección 36.

¹⁴⁶ Ibid. Metafísica, sección 15.

¹⁴⁷ Mainländer, Philipp. Filosofía de la redención. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Edición de Carlos Javier Gonzàles Serrano y Manuel Pérez Cornejo. Ediciones Xorky, Madrid. 2014. (Cornejo, estudio introductorio). P. 13.

reorientar su movimiento hacia la meta de forma más acelerada. En este punto y desarrollo filosófico, Mainländer retoma y resignifica la voluntad de vivir schopenhaueriana para mostrar que en el fondo subyace una voluntad de morir, una aspiración a la nada presente y operante en toda la multiplicidad, pues la unidad precósmica se ha desintegrado en un mundo de la multiplicidad en constante devenir. Una multiplicidad y un devenir necesario para llegar a la nada absoluta (la vida es un medio para la muerte, entendido en el contexto de esta filosofía el único medio para el logro del objetivo, el tránsito del ser hacia el no ser), el reposo de la aniquilación en la muerte absoluta. Pues *Dios quería no ser*¹⁴⁸. La filosofía mainländeriana enseña que: *la nada absoluta es la meta reconocida del mundo*¹⁴⁹. Esta metáfora filosófica y pesimista central, a ojos de su pesimista creador es capaz de lograr satisfacer su especulativa necesidad metafísica a través de una cosmovisión pesimista, pues desde una interesante base epistemológica “delirando con la razón”, y sin pasarse sus límites cognoscentes (regulativamente, representan un acto de suma libertad, que se expone, explica y desarrolla argumentativamente en un sólido y coherente sistema filosófico. Resaltamos dos ideas en función del proyecto redentor de Mainländer, pues; 1) implica comprender e interiorizar esta explicación sobre el origen del mundo, y 2) implica también reconocer el papel pseudo-activo del individuo en función de participar en la consumación de la redención (en la multiplicidad finita todo ocurre con necesidad, y la libertad es imposible). En este sentido Sandra Baquedano Jer, puntualiza:

¿Y por qué esta unidad simple premundana se autodestruyó? ¿Cómo Dios pudo haber tomado una decisión así? Como pensador consecuente de la inmanencia, intentando no traspasar ese campo (*inmanentes Gebiet*), Mainländer alude a principios inmanentes, a saber: voluntad y espíritu (*Wille und Geist*), los cuales no utiliza como condiciones de conocimiento constitutivos (*constitutive*) para indagar en la resolución de la obra de una unidad premundana, sino que sondea la obra de la desintegración o transición mediante principios regulativos (*regulative*). De este modo, en un sentido constitutivo, la esencia de Dios permanece desconocida, pero desde un punto de vista regulativo, se piensa su suicidio o la transición despersonalizada de una unidad hacia la multiplicidad, como si (*als ob*) proviniese de la decisión consciente de un acto de voluntad motivado.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Op.cit. *La filosofía de la redención*. Física, sección. p. 163. También es importante considerar la sección 37 de la Física, en el que Mainländer desarrolla la siguiente idea: “(…). Ahora bien, también tenemos derecho a darle a ese ser el conocido nombre que, desde siempre, ha denominado aquello que jamás ha logrado nombrar fuerza representativa alguna, ni vuelo de la más osada fantasía, ni pensamiento abstracto por más profundo que sea, ni ánimo sereno, piadoso, ni espíritu extasiado, encantado, ajeno al mundo: Dios [*Gott*]. Pp. 162-163.

¹⁴⁹ Ibid. Metafísica, sección 27. pp. 385-386.

¹⁵⁰ Ibid. *La filosofía de la redención*. Estudio preliminar (estudiar el suicidio por causa ontológica) Sandra Baquedano Jer. p. 29.

Es importante entender ese uso “regulativo”, pues de ahí parte su fundamentación metafísica, y la forma en la que estas ideas medulares se desarrollan en las otras secciones, siempre partiendo del movimiento que va del ser hacia el no ser, su comprensión y el desafío filosófico abierto para el ser humano, en función de su anhelo de redención del sufrimiento de la existencia. La omnipotencia vs omnipotencia (es decir, Dios, Unidad pre-mundana, Unidad pre-cósmica y su omnipotencia aplicada contra sí mismo), a ojos de Mainländer frenó y retardó no consumir este deseo suicida, sino las consecuencias inmediatas del acto, y lo que se obtuvo como resultado en vez de un suicidio divino consumado (la convicción filosófica y la posibilidad teórica de esta hipótesis cosmogónica se mixta hasta fundirse irreconocibles). El destino inexorable mismo considerado en estos marcos filosóficos opera también en la multiplicidad, después de la fragmentación originaria. Siguiendo el desarrollo de esta idea, Cornejo añade:

Unos seres se aproximan a ese destino inexorable que es la muerte con serenidad, resignación y, quizás, alegría, porque saben que supone la redención del dolor que implica la existencia; otros, en cambio, pueden, si lo desean, dilapidar creadoramente sus energías, expandiendo el poder de su voluntad; pero ha de quedar bien claro que con ello ambos solo logran aproximarse más rápidamente al agotamiento de sus fuerzas y de la suma global de la fuerza del universo, que es lo único que importa para alcanzar la meta anticipada por el suicidio divino desde el comienzo mismo de la realidad.¹⁵¹

De este modo se explica como una suma de fuerzas contenidas en la multiplicidad, y a través de la lucha por la existencia individual, tiende a desgastarse y a acelerar el curso, o a fragmentarse en otras y retardar, cuando el ser humano es consciente de esta “teleología mortal”, puede tomar cartas en el asunto en función de su carácter y sensibilidad hacia el sufrimiento en aras de la redención total, o bien esperar, el curso del mundo también terminará por aniquilarlo sin más. *Eine grausame Lehre!* (¡una cruel lección!). Este resultado es muy importante pues muestra como inserta estas ideas en conexión con uno de los objetivos principales de su filosofía, principalmente en un rescate de la individualidad real [*reale Individualität*]. Mainländer matiza: “(...). Hasta los últimos extremos de nuestro cuerpo, llega el sentimiento común de la fuerza, y no nos sentimos, ni concentrados en un punto, ni tampoco deshaciéndonos *in indefinitum*, sino en una esfera totalmente determinada. De ahora en adelante, denominaré esta esfera como la individualidad real [*reale Individualität*]: ella es el primer pilar fundamental de la filosofía pura immanente”.¹⁵². Siguiendo el desarrollo de estas ideas, es posible entender como a través de un

¹⁵¹ Op. Cit. *Filosofía de la redención*. (Introducción de Manuel Pèrez Cornejo). p. 16,

¹⁵² Op. Cit. *La filosofía de la redención*. Analítica, sección. 33. p. 106.

proceso de decadencia y debilitamiento (estas individualidades o fragmentos finitos van directo a la muerte), transitando hacia el no ser. Continuando en el párrafo 33 de la Física, Mainländer señala: “en el reino orgánico, la desintegración en la multiplicidad ha dominado desde el momento de su surgimiento, y sigue reinando sin cesar como continuación del primer movimiento. El afán de cada organismo está dirigido únicamente a conservar su existencia, y siguiendo este impulso, por un lado, lucha por su existencia individual y, por otro lado, se ocupa mediante la procreación de su conservación después de la muerte.¹⁵³”. Estas explicaciones suman muchos elementos teóricos para poder enmarcar este proyecto redentor desde la finitud, en primera instancia, aunque en apariencia se mostrara una tendencia a la vida y la conservación (anclarse demoniacamente a la vida), lo que subyace subterráneamente es un debilitamiento progresivo de las fuerzas individuales y totales hasta llegar a la aniquilación absoluta, Mainländer descubre una subterránea voluntad de morir. El autor francés Étienne Metman en el capítulo 2, de la sección C. Titulado: “*Les autres disciples de Schopenhauer*“, de su imprescindible libro: *Le pesimisme moderne. Son histoire et ses causes*, al comentar el sistema mainländeriano enfatiza algunos puntos importantes para profundizar en la confección, el desarrollo y las posteriores consecuencias de su filosofía pesimista, aunque el autor es crítico con la filosofía mainländeriana y sus conclusiones pesimistas, explica muy puntualmente sus tesis principales entendidas desde un punto de vista teórico y psicológico, resumen: 1) El autor considera a Mainländer un “pesimista absoluto”. 2) La inspiración, influencia y las modificaciones, transformaciones y separaciones de la doctrina de Schopenhauer, bajo una reelaboración, superación, y a ojos de Mainländer (corrección). 3) La relación del concepto de liberación mainländeriano con el concepto de destrucción de la voluntad individual de vivir a través de una original reinterpretación. 4) La importancia de la política de Mainländer y su socialismo militante en relación con los conceptos de destino y redención. 5) La aspiración a la nada como consecuencia pesimista y su ligazón con ciertas ideas religiosas (reinterpretadas por Mainländer). 6) La obligatoriedad y la consecuencia lógica del sistema mainländeriano para caer en el abismo del suicidio (entendido como una vía individual de redención para acelerar el proceso del mundo)¹⁵⁴. Como se ha mostrado en líneas anteriores tomar en cuenta los 6 puntos propicia una interpretación más global y completa de su obra para no caer en el error y lastrar prejuicios hermenéuticos, es decir, para no asumir o

¹⁵³ Ibid. *La filosofía de la redención*. Física, sección 33. p. 153.

¹⁵⁴ Étienne Metman. *Le pesimisme moderne. Son histoire et ses causes*. Gallica (BnF), Furet du Nord, et réédité par Hachette BNF. Francia, 1892. p.236.

entender una obligatoriedad o especie de “consecuencia lógica” a modo de imperativo, pues este proceder solamente subsume y estropea la comprensión las otras vías de redención propuestas por Mainländer a lo largo de su sistema, en conexión con su proyecto redentor, por lo que se tiene que asumir una postura crítica, y no darle totalmente el peso a una sola senda redentora. En tal sistema se desprenden y activan a modo de conclusión(es) una serie de propuestas teórico-prácticas graduales (individuales y colectivas) en función de lograr la anhelada, consoladora y pretendida liberación total del sufrimiento imperante en el mundo, y la existencia en general a través de un proceso de aniquilación y exterminio (al que se dirige todo). Los “senderos hacia la redención” requieren tomarse en sus justas dimensiones, pues no son absoluta y totalmente prescriptivos, son provocaciones filosóficas. Bajo estas tesis es posible entender cómo se va tejiendo la filosofía de Mainländer, y sobre todo la forma en la que se enfrenta teóricamente a la resolución filosófica del enigma del mundo, y es precisamente desde esta exigencia inmanente desde donde logrará configurar una hipótesis cosmogónica que posibilite una explicación total de la realidad en un “camino seguro hacia la verdad”. Una verdad pesimista. Las consecuencias teórico-prácticas de esta filosofía están por encarnarse en la abismal, sufriente y finita existencia humana, una humanidad que anhela liberarse para siempre del sufrimiento. Aunque a “bote pronto”, y en una primera aproximación, esta metafísica de fondo parezca cruel y desconsoladora, va enlazada con una propuesta ética capaz de disolver estas primeras impresiones de cara a una comprensión del destino desde la finitud. El carácter estético, teatral y filosófico de esta hipótesis cosmogónica, a ojos de Mainländer realmente explica como el cadáver despedazado de un Dios ronda subterránea y cósmicamente en la pluralidad del universo (enlazados en una firme unidad colectiva¹⁵⁵). Fue el primer movimiento y el único acto de libertad, y todas las consecuencias desprendidas de este, el “único acto libre” y la resonancia de su auto aniquilador eco teleológico en un Universo despedazado en la multiplicidad (conexión dinámica) en donde surgen y se multiplican *ad infinitum* finitos, efímeros y miserables animales humanos con un limitado uso de razón pero que pueden llegar a cobrar consciencia de su fatal *telos* mortal, y contribuir a consumir encandiladamente el tránsito hacia la nada al que se encamina todo irreversiblemente. El mismo filosofo-poeta sella coherentemente y fiel a la teoría

¹⁵⁵ Op. Cit. *La filosofía de la redención*. Física, sección. 28. P. 142: “Nuestra Tierra es una pequeña unidad colectiva dentro de una incommensurable esfera de fuerza, pero que es finita: el universo. (...)” También: Física, sección 30. P. 143: “Si observamos el universo, incommensurablemente grande, pero finito, se nos muestra una única esfera de fuerza, es decir, obtenemos el concepto de una unidad colectiva de innumerables ideas individuales. Cada una de ellas actúa sobre las otras y, a la vez, experimenta la acción de todas las demás. Esta es la correlación dinámica del universo que conocemos con la causalidad general, ampliada a una comunidad. (...)”.

su filosofía con un suicidio. Contribuir a promover, hacer comprensible esta propuesta redentora bajo un enardecimiento de la voluntad, interiorización de esa conclusión pesimista, y racionalización del carácter individual, lograr consumir la aniquilación absoluta -por vías aceleradas, retardadas, rápidas, lentas y directas o indirectas provoca “intuir y reconocer” el sentido de la existencia (claro sin quedar atrapado teóricamente en una pretensión universal y absoluta). La vida es solo -el único medio- un medio para la muerte”. Dios quiso pasar al no ser, Dios quiso ser mortal, Dios quiso ser finito, y aniquilarse de forma exprés (pero qué significado puede tener el tiempo para una eternidad). La unidad pre-cosmica dejó de existir, ha muerto y jamás podrá volver a reintegrarse. Este es el fin del ámbito trascendente a ojos de Mainländer. En consideraciones de Héctor Sevilla: “el suicidio de Dios lo ha iniciado todo, su martirio voluntario produjo una derivación involuntaria: la creación¹⁵⁶.”. ¿Quién es realmente capaz de responder a ese llamado hacía la muerte del todo, y encima aceptarlo filosóficamente? ¿Cómo replantearnos la pregunta por el valor o no valor de la vida bajo esta filosofía que encadena todo a la aniquilación? Esta “verdad” y “certeza” filosófica obtenida -o al menos creída- por el filósofo y poeta Mainländer puede aceptarse o no aceptarse, creerse o descreerse, criticarse o afirmarse, validarse o invalidarse, teorizarse o practicarse, posibilitarse o imposibilitarse, interpretarse o malinterpretarse, ilusionar o desilusionar, consolar o desconsolar, etc. En suma, hay una comprensión del Destino universal operante, de la correlación dinámica de mundo, donde todo ocurre con necesidad, comprendido filosóficamente desde la finitud, y no hay lugar para la libertad entendida en sentido total.¹⁵⁷ Mainländer a ojos de su hipótesis cosmogónica asume que ha descifrado filosóficamente el gran plan secreto del que él mismo es una finita y minúscula parte, y en vistas de la totalidad sufriente necesaria para el objetivo final, enseña un mensaje filosófico redentor, y para que la totalidad prensada del anzuelo se esfuerce por “reconducir” su movimiento individual al movimiento colectivo, y por añadidura conducirlos al movimiento universal (al gran sacrificio), pues en este devenir todo tiende a la nada. Es este el sentido de

¹⁵⁶ P. 122. En consideraciones de Gámez (Tesis doctoral 2024): “Habida cuenta de que el conjunto de la existencia sigue el movimiento que se inició con el suicidio de Dios (cuya meta es el *nihil negativum*) entonces pareciera razonable pensar que, a bote pronto, la forma de alcanzar el fin de Dios es mediante el suicidio; por supuesto esto no es así. Esto último nos conduce al segundo punto indicado, a saber, la tanatoteleología.

2) Recuérdese que por tanatoteleología debemos entender aquella tendencia del ser al no ser esgrimida en virtud del acto originario divino, acto en virtud del cual la vida es un medio para el fin que es el *nihil negativum*. Si el fin, esto es, el telos de la existencia, es la aniquilación ¿por qué se da ese empecinamiento por la vida? ¿A causa de qué todas y cada una de las criaturas vivas parecen repeler, ya sea mediante el instinto o el puro pavor, la muerte? La respuesta a esta pregunta, y el motivo último por el cual el suicidio tiene implicaciones meramente éticas y no ontológicas, se encuentra en la noción mainländeriana de la esencia de Dios.” Op. Cit. P. 278.

¹⁵⁷ Op. Cit. *La filosofía de la redención*. Física, sección 37. p. 162.

pensar en una a teleología¹⁵⁸ en el mundo desarrollada en la filosofía de la redención. Esta teleología del auto exterminio asumida, y comprendida filosóficamente (desde una cosmovisión pesimista u optimista entendida y situada desde la finitud), cuando es pensada en toda su radicalidad muestra en primera instancia una tragicomedia llena de absurdidad, pues desde la finita inmanencia ambas cosmovisiones (la que afirma la voluntad de vivir y la que niega la voluntad de vivir) necesariamente están sujetas y enfrentadas al lento movimiento del ser hacia el no ser. No hay escapatoria, solo formas de enfrentar el desafío (y sí es el caso promocionar o actuar desde el medio en favor del único fin con ciertas dosis (en mayor o menor grado de acuerdo con el carácter y sobre todo a la sensibilidad hacia el sufrimiento universal) de pesimismo u optimismo. ¿Cuánta dosis de filosofía pesimista u optimista se necesita para creer que tal consuelo en forma de liberación es posible cuando lo que se espera consumir/lograr como meta final es la NADA? A ojos de Mainländer pesimismo y optimismo sólo son formas de enfrentarse a la cuestión de fondo: El valor o no valor de la vida en esté tránsito que va del ser al no ser¹⁵⁹. En estos puntos de conflicto entramos al coliseo de las “finitas interpretaciones”. La filosofía mainländeriana es capaz de otorgar consuelo a todo aquel que quiera tener y creer en la posibilidad de liberarse para siempre del sufrimiento y tormento que representa su existencia en aras de mostrar las vías hacia la redención, es decir la liberación total del sufrimiento de todos los seres vivos. La exterminación absoluta, es posibilitada a través de la comprensión filosófica gradual -y promoción filosófica programática- esto es, una sabiduría de la redención, a partir de esta comprensión filosófica, germina un suelo fértil para la negación de la voluntad individual, el único camino seguro de la redención. En el parágrafo 17 de la Metafísica, Mainländer añade:

Aquel que niega eficazmente la voluntad de vivir cosecha en la muerte
la total y absoluta aniquilación del tipo [*Typus*]. Él rompe su forma, y

¹⁵⁸ *Ibid.* Metafísica, sección 15. p. 366.

¹⁵⁹ En consideraciones de Mainländer: “Es tan claro como la luz del sol. ¿Debe ser el optimismo lo opuesto [*Gegensatz*] al pesimismo? ¿Qué exiguo y falso! Toda la vida del universo, antes [*vor*] de la aparición de una sabia razón contemplativa, ¿habrá sido un juego carente de sentido, como el de un enfermo en estado febril que se da vueltas de un lado a otro? ¿Qué insensato! ¿Es posible que un cerebro, que a lo sumo pesa entre cinco y seis libras, juzgue el proceso de evolución del mundo en un gran espacio de tiempo inefable y lo condene? ¿Esto sería un puro desvarío! ¿Quién es pues optimista? Optimista es con necesidad aquel cuya voluntad no está aún madura [*reif*] para la muerte. Sus pensamientos y máximas (su cosmovisión) son fruto de su ansia y hambre por vivir. Si le es dado desde afuera [*außen*] un conocimiento mejor, este no se arraiga en su espíritu, en cambio, si se apodera de él, por decirlo así, solo lanza desde aquí rayos fríos [*kalte Blitze*] hacia el corazón, | pues el suyo es obstinado y duro. ¿Qué debe hacer? ¿Pues seguir adelante! También llegará su hora, ya que todos los seres humanos y todo en la naturaleza tiene una única meta. ¿Y quién es un pesimista? ¿Quién tiene [*muß*] que serlo? El que está maduro [*reif*] para la muerte y no puede amar la vida, tal como el optimista no puede apartarse de ella. Si el pesimista no reconociera que él [*er*] pervivirá en sus hijos –con lo cual perdería la procreación su carácter cruel [*grausamen*]–, retrocedería igual que Humboldt, espantado ante ella, por tener que pagar el alto precio de unos pocos minutos de voluptuosidad con los tormentos que ha de sufrir un ser desconocido [*fremdes*] quizá por ochenta años, y considerará con razón como un delito [*Verbrechen*] la procreación de hijos. Depongan las armas y no peleen más, pues la lucha que libran ha sido causada por un malentendido: ambos quieren lo mismo.”. *Ibid.* Metafísica. sección 21. p.377.

ningún poder [*keine Macht*] del universo puede generarla de nuevo: su singularidad, asociada al tormento y el suplicio de la existencia, ha sido tachada para siempre del libro de la vida. Y | no puede exigir más, tampoco exige más. Por medio de la abstinencia del placer sexual se ha liberado del renacimiento, frente al cual su voluntad retrocede con horror, como el bruto frente a la muerte. Su tipo se ha redimido [*Sein Typus ist erlöst*]: esta es su dulce recompensa. Por el contrario, aquel que ha afirmado vigorosamente su voluntad de vivir no encuentra redención en la muerte. Desde luego, su tipo también decae y se descompone en sus elementos, pero en realidad, ha emprendido ya su nueva y penosa peregrinación a lo largo de un camino cuya extensión es indeterminable. Pues bien, los elementos de los cuales está compuesto el tipo persisten en su muerte. Ellos pierden el sello típico, la característica típica, entran en acción nuevamente en la vida cósmica, forman compuestos químicos o entran en otros organismos sustentando sus vidas. Sin embargo, el hecho de que persistan no ha de inquietar al sabio, pues, primero, los elementos jamás [*nie*] podrán volver a conformar su [*seinem*] tipo individual y luego, porque sabe que están en el camino seguro de la redención.¹⁶⁰

Estamos ante una provocadora obra pesimista redactada por un filósofo suicida -y sus resonantes ecos- con consecuencias teórico-prácticas para la humanidad, por lo que debemos ser cautelosos e intentar analizarla, y posteriormente comprenderla desde la finitud, es decir, no como una especie de gran, única y última propedéutica (en donde salta a la vista el destino irreversible al que se encamina todo), ni tan poco como una gran, única y última solución a la sufriente y miseria de la existencia en general, sino como un gran intento de respuesta (no entendido en un sentido único y último; es decir, absoluto) o desafío filosófico ante el gran enigma del mundo, es decir: en un enfrentamiento al fuerte e inagotable deseo humano por satisfacer a una necesidad metafísica, y un desafío ante la pregunta capital por el valor de la vida. *Aprendamos filosofía y pesimistamente a “cosechar en la muerte” desde la finitud.* Habrá que volver a revitalizar la filosofía pesimista y consoladora de este filósofo suicida, sin quedar atrapados en especulaciones sobre el suicidio que este ser finito y mortal con agudeza y lucidez filosófica ha llevado a cabo¹⁶¹. Disolver

¹⁶⁰ Ibid. Metafísica, sección 17. pp. 368-369.

¹⁶¹ Sobre este punto Gebhard enfatiza: Se ha hablado mucho de este suicidio. El famoso naturalista ruso Elías Metschnikoff, en su obra *Estudios sobre la naturaleza del hombre*, presenta una exposición de la doctrina de Mainländer y añade que, a diferencia de Schopenhauer, Mainländer vendió su enseñanza con su muerte. Opiniones similares han sido expresadas por Max Seiling y Susanna Rubinstein en sus monografías dedicadas a nuestro filósofo. Otros, en cambio, lo niegan. No han faltado voces — que provenían del numeroso grupo de los filisteos intelectuales — que, basándose en este caso impactante, señalaron la nocividad y peligrosidad de la filosofía de Schopenhauer, que, según ellos, incitaba al suicidio o predisponía a ello. (Véase *Anuario 1914*, p. 87). Para explicar este suicidio con más detalle, en la medida en que esto sea posible, sirva lo siguiente: Mainländer nunca recomendó el suicidio en su obra, sino que, al estilo de Schopenhauer, solo defendió moralmente a los suicidas. (...). Aunque el comentarista termina decantándose por afirmar simplistamente que la principal motivación del suicidio de Mainländer no fue una convicción filosófica, sino una perturbación patológica de su actividad mental, oscila en opiniones para imposibilitar la relación en simbiosis entre la coherencia filosófica y su acto suicida como sello: “A pesar de este pensamiento aparentemente sombrío y radical, la descripción de Mainländer como una persona o un filósofo “oscuro” no es del todo precisa. Aunque su obra gira en torno a la negación del instinto de vida y la aceptación de la muerte como la única forma de redención, no lo hacía desde una posición de desesperación o melancolía. De hecho,

el ya lastrado tópico de ser el portavoz de una débil fundamentada “apología del suicidio¹⁶²”, y aclararlo en función de comprensión filosófica, hacia una taxidermia precósmica, es decir, bosquejar metafóricamente, y salvaguardando en una conservación simbólica la comprensión de las vías de redención que propone a lo largo de su obra, y conectarlas con su soteriología para juzgarlas y evaluarlas en sus justas dimensiones.

Mainländer no mostró signos de enfermedad mental grave o de un estado depresivo, según los registros. Tampoco puede atribuirse su suicidio únicamente a sus convicciones filosóficas.

¹⁶² En consideraciones de Gámez (Tesis doctoral 2024): “La *Philosophie der Erlösung* no es una filosofía del suicidio y de ello da fe el mismo discurso de Mainländer. Con todo, existen ciertas temáticas típicas en su obra que podrían inducir al lector desatento a concluir semejantes excesos. Cuatro son los puntos de la obra mainländeriana que tradicionalmente han conducido a la conclusión de que su obra es una filosofía del suicidio, lo cual pareciera implicar a su vez que el suicidio del propio Mainländer estuvo motivado por su concepción filosófica: (1) Suicidio de Dios, (2) Tanatoteleología, (3) Autoreducción y (4) Suicidio biográfico.”. Op. Cit, P. 576.

3.3. MAINLÄNDER CON Y CONTRA SCHOPENHAUER: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS EN TORNO AL SUICIDIO

(...). Mi viejo amigo: He estado hurgando un poco en el segundo tomo de *Geschichte der newern Philosophie* ['Historia de la filosofía moderna'], de Kuno Fischer, que sólo llega hasta Kant, pero aun así *obiter* ['de pasada'] se me menciona un poco (*extra or Zinema*), pp. 395 y 466. Irremediabilmente corrompido por la chichara hegeliana, construye la historia de la filosofía según sus patrones apriorísticos, de modo que yo, como pesimista, soy la necesaria antítesis de Leibniz: ello se deduce del hecho de que Leibniz vivió en un tiempo lleno de esperanzas, mientras que yo vivo en una época desdichada y desesperado. Ergo, si yo hubiera vivido en 1700 también habría sido un perfecto optimista como Leibniz, ¡y él sería yo si viviera ahora! La cháchara hegeliana los vuelve estúpidos. Por lo demás, mi pesimismo se desarrolló entre 1814 y 1818 (ahí cobró forma definitiva), una época en la que, tras la guerra de liberación, Alemania estaba llena de esperanzas. ¡Eso no lo sabe ese pájaro!

Carta fechada en 1855, Schopenhauer comunicaba a Frauenstädt.

En esta sección se expondrá la ambigua postura de Schopenhauer sobre el suicidio, para desarrollar los puntos principales, y con miras a las críticas, reformulaciones y el “afán de corrección” de Mainländer para posibilitar su defensa filosófica del suicidio. Schopenhauer parte desde la defensa de una metafísica inmanente, y explicará como partiendo desde el interior, desde el sentimiento, esto es desde una filosofía del cuerpo, logramos el “autoconocimiento” de la voluntad, es decir comprendernos como “seres volitivos” esto es: comprender la esencia del mundo (Metafísica de la voluntad). Partir de esta relación de influencia y diálogo entre maestro y discípulo, y sus diferencias es sumamente importante para entender la defensa filosófica del suicidio en Mainländer en sus justas dimensiones teóricas, conceptuales y temáticas, pues se responden y también se aclaran entendiendo el “centro de la filosofía pesimista” sin prejuicios, sin estúpidas supersticiones, desprecio, maledicencia, animadversión, torpeza intelectual o temor, y ante todo desde una *sinceridad filosófica* ante el *Weltschmerz*¹⁶³, desde este enfoque es posible entender y asumir que el pesimismo filosófico -y también así las rancias preguntas clásicas de la filosofía misma-, y sus debates encadenados o reducidos a una sola cara optimista, constantemente enfrentados a nuestra *necesidad metafísica* -y sus eternos intentos de satisfacción-, dotaran nuestros intentos de respuesta de una sabiduría pesimista que ha permanecido ignorada

¹⁶³ Es importante esta considerar la siguiente aclaración *Wilhelm Alfred Braun* en Tipos de *Weltschmerz* en la poesía alemana. (1905), al respecto: Aunque a veces se usan vagamente como sinónimos, es necesario notar que hay una distinción bien definida entre *Weltschmerz* y pesimismo. *Weltschmerz* puede definirse como la expresión poética de una sensibilidad anormal de los sentimientos a los males morales y físicos y a la miseria de la existencia, una condición que puede o no basarse en una convicción razonada de que la suma de la miseria humana es mayor que la suma de la felicidad humana. Suele caracterizarse también por una cierta falta de voluntad-energía, una especie de ceder sentimental a estas emociones dolorosas. Por lo tanto, se trata enteramente de "*Gemüt*". El pesimismo, por otro lado, pretende ser una teoría de la existencia, el resultado de una discusión e investigación filosófica deliberada, por la cual sus devotos han llegado a la conclusión desapasionada de que no hay ningún bien o placer real en el mundo que no sea claramente superado por el mal o el dolor, y que, por lo tanto, la autodestrucción, o al menos la aniquilación final, es la consumación devotamente deseada. Primer capítulo introductorio* (*Traducción mía*)

y en suma extirpada: esto es la sabiduría de Sileno y el error innato (creer que hemos nacido para ser felices). Siguiendo a Nicolás Gómez Dávila: “la esfinge no devora al que no descifra su enigma, sino al que le brinda claves totas¹⁶⁴”. La filosofía iconoclasta de Schopenhauer propiamente hablando, asume el desafío y profundiza honda y seriamente sobre el enigma de la existencia, y los problemas eternos de la filosofía, para esforzarse por hacer palpable esa verdad pesimista -y su comprensión racional- que los sistemas optimistas se empeñan en negar y extirpar. ¿El enigma de la existencia está resuelto para optimistas y pesimistas?, en este punto Schopenhauer es un pionero que aceptó el desafío sin temor, sin bordearlo, sin meros rodeos. El pesimismo filosófico de Schopenhauer en este caso funciona como una fuerte crítica al optimismo, pero también como una búsqueda de comprensión y desafío filosófico por otro acercamiento al mal, al sufrimiento y a las miserias del mundo, la vida y la existencia en general, no solo para evidenciarlos¹⁶⁵, sino por hacer posible una redención o vía de acceso para la negación de la voluntad, un aquietador entendido y asumido siempre desde los límites teórico-prácticos de las conclusiones de su sistema filosófico. Schopenhauer explica:

A través de esta exposición del sufrimiento como algo consustancial a la vida ha de haberse establecido el conocimiento de que la vida constituye un estado respecto del cual cabe desear la *liberación*. Esta es la tesis fundamental del cristianismo y acaso su rasgo más exímio. Ese mismo parecer se da también entre los hindúes. La opinión contraria es mantenida por el *optimismo*, empeñado en poner de relieve la excelencia de este mundo; en la mayoría de los casos este supone un discurso irreflexivo, al desconocer en general el auténtico rigor y suplir el pensamiento con frases rimbombantes; tomado en serio el optimismo no es algo meramente absurdo, sino que también cabría tildarlo de abominable, ya que con su

¹⁶⁴ Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Prólogo de Franco Volpi. Ediciones Atlanta, 2021. P. 948

¹⁶⁵ En las conversaciones de Frauenstadt con Schopenhauer, puede leerse lo siguiente: Una confirmación de su pesimismo la encontraba Schopenhauer, entre otras, en el dicho de George Sand: *Chacun a les défauts de ses vertus* [Cada cual tiene los defectos de sus virtudes]. “Esto no podría ser decía-si no fuéramos todos malos. La raíz en nosotros es el mal. Por eso lo bueno es como el oro, que viene siempre mezclado, nunca se encuentra puro”. Manifesté que a mí me parecía que la visión del mundo es frentada del optimismo y el pesimismo no brotaba del *conocimiento*, sino de la *voluntad*; quienes *afirman* el mundo y la vida con la voluntad son en teoría optimistas; quienes, por el contrario, los niegan/son pesimistas, los unos encuentran la vida bella porque la aman, la *quieren*, los otros penan porque la odian, no la *quieren*. A esto repuso Schopenhauer: “No es así, pues entonces yo tendría que ser un santo”. Se remitió a de discrepancia entre volición y conocimiento, como consecuencia de la cual conocemos muy bien la verdad en teoría y, sin embargo, queremos lo contrario en la práctica. Por lo demás afirmó que siempre fueron almas *nobles* las que tuvieron una visión pesimista del mundo. Dije que el *optimismo* y el *realismo* me parecen inseparables: los optimistas que afirman este mundo necesariamente tienen que tenerlo por real. Schopenhauer aseguró que también un pesimista, un santo, un asceta que *niega* el mundo puede ser *realista*. Los santos cristianos no fueron unos idealistas. Más bien es que *teísmo* y *realismo* van juntos; puesto que, si Dios ha hecho este mundo, entonces también tendrá que estar aquí el mundo de manera real. Recuerdo que, en sus diálogos conmigo, cuando la conversación recaía sobre el optimismo de Leibniz, Schopenhauer decía: «Los optimistas se remiten siempre a la armonía física y a la apropiada intencionalidad del universo. Esto no quería él ponerlo en duda. Ahora bien, si se contempla el mundo desde su cara interna, *subjetiva* y *moral*, nos proporciona un espectáculo bien distinto. Los actores, sobre un escenario muy bien entarimado, con su egoísmo, su maldad, su odio y su envidia, que hacen del hombre un lobo para el hombre, etcétera, no nos ofrecen ningún motivo para entonar aleluyas. Schopenhauer, Arthur. *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*. Introducción, traducción, selección y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Acantilado, España. 2016. Pp. 145-146.

encomio de este mundo aparece como un cruel escarnio del anónimo sufrimiento humano. (...).¹⁶⁶

En primera instancia, comprendiendo que el sufrimiento es una parte esencial de la vida, lo que lleva a la conclusión de que la vida es una condición de la que se “desea” y “anhela” liberarse. Esta es una tesis central e importante reconocida en el cristianismo, y también se encuentra en el hinduismo. En contraste, el optimismo sostiene que este mundo es excelente, pero generalmente se basa en un discurso superficial y falto de rigor. Tomado en serio, el optimismo no solo es absurdo, sino también cruel, ya que “invisibiliza” el sufrimiento humano. El discípulo “filosofo-poeta” profundizará, defenderá y revitalizará con puños y dientes esta sabiduría de Sileno, y sobre todo la inmanencia (con ciertas distancias), desvelando en su sistema filosófico la voluntad de morir oculta por la voluntad de vivir. El “discípulo” y “vengador” de la filosofía¹⁶⁷ se muestra sumamente decidido a derribar tales “quimeras optimistas”, desde una sinceridad filosófica, y sobre todo desde una sensibilidad hacia el sufrimiento de todos los finitos y miserables seres condenados a la existencia. Comprendido así, el pesimismo filosófico, asumido y pensado desde el problema del mal, desde la imperante hondura del sufrimiento, el dolor y las miserias de la vida y la existencia en general, no queda solamente subsumido en un quietismo, pues también se encuentra encadenado aquí, el problema de la posibilidad de la redención del sufrimiento, una redención que anhelan todos *los animales humanos condenados* a la miseria de la existencia. Schopenhauer exigía a sus lectores, estudiosos e intérpretes conocer a fondo, examinar con seriedad y profundizar el núcleo de su filosofía¹⁶⁸, es decir en los rasgos y caracteres fundamentales de su filosofía y de su “pesimismo entero”¹⁶⁹, en el avance más característico e importante de su filosofía, el resultado principal de toda su filosofía, en los límites de su filosofía, en los dilemas a los que escapa su filosofía, entender y comprender los conocimientos extraídos de su filosofía, asimilar la doctrina de su filosofía (en suma tomar los resultados de su filosofía

¹⁶⁶ Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Edición de Roberto R. Aramayo. Trotta, España, 2001. P. 72

¹⁶⁷ Schopenhauer, Arthur. *Correspondencia escogida 1799-1860*. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros. (*Declamatio in laudem philosophiae*). Acantilado, Barcelona, 2022. pp. 769-770.

¹⁶⁸ Schopenhauer, Arthur. *El Mundo como Voluntad y representación II (complementos)*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Trotta. Madrid, 2009. Pp. 513-514.

¹⁶⁹ En una carta fechada en el año de 1853, Schopenhauer comunica a su querido amigo Frauenstädt: “(...). No es el conocimiento lo que le ha faltado, sino el valor, el valor de exponer ante un público protestante y racionalista, optimista, banal y retorcido el verdadero sentido de la tragedia, tal y como yo lo he descubierto, en el que se basa mi pesimismo entero y mi moral ascética, que a su vez lo confirman. El espanto y la piedad de Aristóteles se basan en una concepción muy superficial. Pero en esto, como en todo lo demás, yo me he sumergido a diez brazas más de profundidad que cualquiera, y usted lo sabe. Naturalmente, hubiera requerido mucho valor de su parte, además de mucha tinta para exponer en qué se basa. La bella y noble máxima de Voltaire: *Point de politique en littérature! Il faut dire la vérité, et s'immoler*» [‘Nada de política en literatura! Hay que decir la verdad e inmolarsé’], sólo es para los héroes, que dicen «Yo digo la verdad, yo hago justicia, etcétera». De modo que le perdono sinceramente esa infidelidad, pero sepa que para mí es usted como san Pedro, que negó tres veces a s su señor y maestro por cobardía. (...)”. Op. Cit. *Correspondencia escogida 1799-1860*. pp. 647-650.

como medida de la verdad, examinar todo a la luz de su filosofía, y cuando sea el caso al considerar otros temas y problemas filosóficos irresolubles dentro de la extensa tradición filosófica habrá que volverse hacia su filosofía y si era el caso desatar los nudos, aclarar las contradicciones del sistema y depurar su sistema filosófico fundido en una sola pieza¹⁷⁰), siempre considerando el nexo de unión de su filosofía con la de Kant¹⁷¹ y sin restarle importancia y significación filosófica a el “suelo de la realidad intuitiva”. En el *Eis heautón*, Schopenhauer dejó anotado lo siguiente: “siempre he tenido la esperanza de morir fácilmente); pues quien ha estado solo toda su vida podrá resolver mejor que nadie este negocio solitario. En lugar de acabar en medio de sandeces inventadas a la medida de la capacidad limitada de los *bípedos*, me iré con la alegre consciencia de regresar al lugar de donde tan bien dotado surgí y de haber cumplido mi misión.”. Schopenhauer ha profundizado, pensado, reflexionado y se consagro desde lo que llamo una “honestidad” y “sinceridad filosófica” y posteriormente con el lento roer del tiempo logró confeccionar (o al menos lo intento filosóficamente hablando) y legar una filosofía para la humanidad, es decir para la posteridad, esta filosofía orgánica tallada en una única pieza¹⁷², esto es un único pensamiento (*ein einziger Gedanke*), rumiada, corregida, aumentada y depurada a lo largo de toda su vida, no está exenta de errores, ni problemáticas, ni críticas o paradojas encerradas en el propio sistema de su gran e inmortal obra, pero sí explica (para bien o para mal) al Schopenhauer de carne y hueso y su “misión filosófica¹⁷³”, ya que el centro de su vida ha sido su sistema filosófico. Lo demás es *silencio*. En consideraciones del estudioso alemán y especialista en la filosofía schopenhaueriana, Volker Spierling:

En el centro de la filosofía pesimista de Schopenhauer encontramos lo siguiente: 1) la total segregación de la voluntad y el conocimiento y 2) La primacía de la voluntad frente al conocimiento. Schopenhauer considera

¹⁷⁰ En una carta a Johann August Becker, fechada en 1854. Ibid. p. 680.

¹⁷¹ Una valoración que también está en Mainländer: Yo he sometido a una investigación muy profunda la *Crítica de la razón pura* de Kant, que ha durado quince años, [56] puesto que ciertamente el espíritu, en la parte oscura de su taller, se ocupa continuamente con los problemas que ha captado, y he plasmado los resultados en mi obra principal. (...). Op. Cit. *Realismo e idealismo críticos a Kant y Schopenhauer* p. 104.

¹⁷² En sus escritos de juventud del año de 1817, Schopenhauer anotaba lo siguiente: *Mi filosofía* se diferencia de las otras en que la trabazón entre sus partes no conforma una estructura *arquitectónica* (en donde una parte sirva siempre de sostén a otra, mas ésta no hace lo propio con aquélla, y la piedra angular soporte todas las partes), sino *orgánica*, en la cual el conjunto entraña cada parte del mismo y viceversa, por lo que no existe ningún punto de partida privilegiado en su estudio y éste puede ser enteramente arbitrario. Schopenhauer. Arthur. *Escritos inéditos de juventud*. Pretextos. Madrid, 1998. P.135

¹⁷³ En el *Eis heautón*, Schopenhauer dejó anotado lo siguiente: “(...) Mi consciencia al respecto, al principio nublada y vaga, se fue haciendo más definida con el pasar de los años, y siempre bastó para hacerme cauto y ahorrativo y dirigir todos mis esfuerzos hacia la preservación de mí mismo y de mi libertad, impidiéndome afanarme por bien externo alguno. Contrariando la naturaleza humana y una de sus justas inclinaciones, tuve, pues, que retirar mis energías del servicio a mi persona y de la promoción de mi bienestar para dedicarlas altruistamente a la humanidad. Y es que mi intelecto no me pertenecía a mí, sino al mundo. La consciencia de este estado de excepción y de la difícil empresa concomitante de vivir sin emplear mis energías en provecho propio siempre me produjo angustia y me hizo ser más aprehensivo y temeroso de lo que ya lo era de nacimiento; pero logré salir adelante, resolver la prueba y culminar felizmente mi misión.” Op. Cit. pp. 35-36.

ambos aspectos como «el carácter fundamental» de su filosofía» (W II, cap. 41, 567). Los dos pertenecen al centro del pensamiento unitario según el cual el mundo es a la vez «por completo voluntad y por completo representación». La segregación de la voluntad y el conocimiento rompe con la convicción tradicional según la cual el querer es exclusivamente un procedimiento racional. Ahora se afirma que el conocimiento, mediante el cual la voluntad se rige tanto en los hombres como en los animales, es tan sólo un producto de la voluntad manifestándose en un nivel superior.”¹⁷⁴

La lectura e interpretación schopenhaueriana de Spierling, muestra aspectos muy interesantes, para entender otra línea temática en la que su pesimismo cobra por así decirlo más peso, pues a través de esta reorientación filosófica se reconoce toda su hondura filosófica de cara a los problemas filosóficos de su tiempo y sus críticas al optimismo y al racionalismo permeantes en su época. Sobre el problema del mal, el sufrimiento, las miserias de la existencia, y lo insostenible de todo optimismo, Schopenhauer añade: “David Hume, en su *Natural history of religion*, secciones 6, 7, 8 y 13. También en los libros 10 y 11 de sus *Dialogues on natural religion*, pone al descubierto con argumentos muy sólidos, pero totalmente distintos de los míos, la lamentable condición del mundo y lo insostenible de todo optimismo, con lo cual lo ataca en su origen. (...).¹⁷⁵ Schopenhauer valoraban estimablemente a Hume¹⁷⁶, ya que ofreció una crítica profunda, sincera y libre de prejuicios del optimismo religioso y filosófico. Sus argumentos, que destacan la prevalencia del mal y el sufrimiento, así como la corrupción y la irracionalidad de las instituciones religiosas, socavan la idea de que el mundo está en un estado óptimo o que puede ser redimido fácilmente a través de la religión. Estos puntos son complementarios a los argumentos pesimistas filósofos del padre del pesimismo, aunque se basan en enfoques y razonamientos distintos. En pocas palabras, no basta con reconocer su significación e

¹⁷⁴ Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Traducción de José Antonio Molina Gómez. Herder. España, 2010. p. 187

¹⁷⁵ Op.Cit. *El Mundo como voluntad y representación II* (complementos). p. 637. Al respecto, y sobre Hume en las Conversaciones de Frauenstädt con Schopenhauer, se puede leer lo siguiente (...). No la perfección del mundo, puesto que ésta se reduce sólo a que el hombre pueda subsistir en la necesidad, sino el *mal* del mundo: deformidades, pestes, hambrunas y cosas por el estilo generaron en el ánimo de los rudos hombres primitivos la creencia en los dioses. Schopenhauer recordó a propósito la observación de Hume de que el Dios de los hombres era tanto más malvado cuanto más lo fueran éstos; por eso tenían que adularlo y agasajarlo constantemente. De aquí la cháchara incesante sobre su omnisciencia, bondad absoluta, etcétera; y a pesar de ello el mundo sigue plagado de lamentos, miseria y necesidad mientras abundan a sus anchas la enfermedad, la guerra y la peste. Todavía recuerdo que en estas conversaciones me recomendó leer los diálogos de Hume sobre la religión natural, Schopenhauer los tenía en especial estima porque, lo mismo que él, aunque con otros argumentos, sostienen la sombría condición de este mundo y muestran la insostenibilidad de todo optimismo atacándolo en su origen. Ibid. p. 136.

¹⁷⁶ En consideraciones de Mainländer: “En la serie de los grandes idealistas críticos sigue, después de Berkeley, Hume, ese valiente luchador contra los oscurantistas y contra las mentiras de todos los engaños teológicos. Desde el punto de vista específico del idealismo crítico, Hume puede compararse a un *éclairé*ur”. Él galopa sobre la fogosa yegua del escepticismo ante el noble montón de pensadores independientes, como un denodado coracero ante su escuadrón, y le asegura el camino. Sin embargo, antes de que destaque el mérito principal de Hume en relación con la filosofía crítica, querría destacar brevemente, una vez más, los principales logros de sus predecesores”. Op cit. *Realismo e idealismo críticas a Kant y Schopenhauer*. p. 101.

importancia filosófica y su puesto en la tradición filosófica, hay que esforzarse por escudriñarla y en definitiva entenderla a fondo, examinarla críticamente en sus contextos específicos (alcances, consecuencias, tergiversaciones y limitaciones), discutirla, intentar corregir los errores en sus principales líneas maestras, e intentar pensar más allá del alcance teórico-práctico asumiendo todas las consecuencias filosóficas (radicales o no radicales) que se desprendan de su sistema (aciertos y errores)-esto es descifrar, interpretar, reflexionar, provocar y desvelar nuevamente el enigma del mundo (instalados desde la finitud y con una sinceridad filosófica)-. *Filosofar con resignación*¹⁷⁷. Schopenhauer asume con convicción y consagración la misión filosófica (tal y como la entiende) bajo la clarividente guía de la divina filosofía para intentar satisfacer una necesidad metafísica, para llegar a una idea razonable y profunda de las cosas, para intentar descifrar el enigma del mundo, para intentar encontrar consuelo¹⁷⁸, para lograr redimir(se) a la humanidad, pero sin restarle importancia a la brevedad de la vida -y su carácter efímero, perecedero y miserable desarrollado en un *transcurso vital*¹⁷⁹-. En este tenor, Fernando Burgos puntualiza (respecto a la Metafísica inmanente en discípulo y maestro):

“(…). Para Schopenhauer la metafísica inmanente parte del cuerpo y solo a través de este se puede comprender el mundo existente; en cambio, para Mainländer, la metafísica extrae datos importantes de la física para clarificar lo existente. Sin el conocimiento de las ciencias, según el filósofo de Offenbach, no se hubiera llegado hasta estas conclusiones. Por ello, el tiempo y el espacio en Mainländer tienen que ser reales, pues lo existente tuvo un origen y tendrá un final; en cambio, en Schopenhauer nunca lo ha habido, ni lo habrá, de ahí que la voluntad sea siempre la misma. La física solamente nos mostraría el proceso histórico del debilitamiento de las ideas y no podríamos explicar todo el proceso completo, por ello, la metafísica inmanente nos enseña la verdadera aspiración de toda esa lucha.¹⁸⁰

El contraste entre Schopenhauer y Mainländer radica en cómo cada uno entiende y utiliza la relación entre la metafísica y el conocimiento físico. Esta diferencia subraya la diversidad en el pensamiento filosófico, y cómo distintos enfoques pueden ofrecer diversas perspectivas sobre la naturaleza de la realidad y nuestra comprensión de ella, bajo un enfoque pesimista que nos

¹⁷⁷ En una nota de 1814 de sus escritos de juventud Schopenhauer puntualiza: “El mejor avituallamiento para el viaje de la vida es esa generosa cuota de *resignación* que uno debe abstraer (cuanto antes mejor para el resto de la travesía) de las esperanzas malogradas. Op. Cit. *Escritos inéditos de juventud*. p. 31.

¹⁷⁸ En una nota de 1808-1809 de sus escritos de juventud Schopenhauer puntualiza: Toda filosofía y cualquier consuelo brindado por ella no consisten sino en la constatación de que hay un mundo sobrenatural donde, /separados de todos los fenómenos del mundo externo, podemos contemplarlos desde un alto pedestal con el sosiego de no vernos involucrados en ellos, aun cuando la parte nuestra que corresponde al mundo corporal tampoco pueda ser obviada sin más. IHN 1, 7-8 (1) <1808-1809> (25). *Ibid*. P. 202.

¹⁷⁹ En una nota de 1812 de sus escritos de juventud Schopenhauer puntualiza: Nuestro propio transcurso vital es comparable a un mosaico; no podemos reconocerlo ni apreciarlo antes de haber cobrado cierta distancia respecto del mismo. *Ibid*. 29.

¹⁸⁰ Op. Cit. Mainländer. Actualidad de su pensamiento. Pp. 31-32-

ayude a comprender nuestra miserable existencia. En este tenor Fernando Burgos señala, (respecto a la relación y tensión a la Metafísica inmanente en discípulo y maestro):

Philipp Mainländer toma como referencia esta idea de metafísica; sin embargo, no está del todo de acuerdo, porque para dicho filósofo el ser humano y la Naturaleza en general no solo quieren vivir, luchar y permanecer en la existencia, sino que anhelan algo más profundo: la muerte. Tener un panorama general del universo (apoyado en presupuestos de la física y demás ciencias naturales) nos lleva, a juicio del filósofo, a sostener que en el transcurso del tiempo las cosas no solamente han luchado, sino que también se han debilitado. De ahí que la metafísica inmanente tenga por objeto «una aplicación mucho más amplia, incidiendo [...] más profundamente, y [en] sus consecuencias: la lucha por la existencia y el debilitamiento de la fuerza». El proceso en su conjunto nos muestra que el universo se debilita para perecer, para pasar hacia el no-ser, y por esa razón, la verdadera meta de toda individualidad es aspirar hacia la muerte. La voluntad de Schopenhauer no sería siempre la misma, sino que se ha debilitado (y se está debilitando) con el paso del tiempo, pero tampoco es una voluntad, sino muchas voluntades esparcidas en el universo. De este modo, el filósofo de Offenbach dirá que la voluntad de vivir es solamente un estadio de la verdadera esencia y el verdadero fin del ser de las cosas, que es la voluntad de morir (*Wille zum Tode*).¹⁸¹

Mainländer lleva la filosofía pesimista de Schopenhauer a un nivel más extremo al afirmar que la verdadera aspiración de todos los seres es la muerte, y no la mera lucha por la existencia. Al apoyarse en las ciencias naturales, Mainländer presenta una visión del universo como un proceso de decadencia y debilitamiento hacia la extinción, diferenciándose significativamente de la visión eterna e inmutable de la voluntad de Schopenhauer y su soteriología¹⁸². Esta integración de la física y la biología en su metafísica le permite a Mainländer ofrecer una perspectiva más realista y finalista del destino del ser humano y de la naturaleza. En este punto de contraste es necesario señalar, y marcar nuevamente la modificación fundamental en torno al concepto de voluntad de Schopenhauer y los principios básicos de su filosofía, así como las diferencias y posteriores y significativas reformulaciones¹⁸³ (en un marcado contraste, pensando hasta el límite su filosofía)

¹⁸¹ Op. Cit. *Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. Pp. 30-31. Sobre el encuentro con Schopenhauer, véase. La biografía incluida en alianza (Apéndice Vida de Philipp Mainländer Datos tomados de la «autobiografía» manuscrita del filósofo por Fritz Sommerlad, 1898). pp.301-302.

¹⁸² En consideraciones de Gámez (Tesis doctoral 2024) “Así pues, incluso exacerbados pesimistas como Mainländer y Hartmann parecieron espeluznarse ante la posibilidad teórica que se ofrecía como opción para superar las aporías de la soteriología de Schopenhauer. Ambos, así como el francfortés, consideraron que un mundo atravesado por la irracionalidad pura de la voluntad esbozaría una imagen de la existencia demasiado terrible y desoladora, incluso para un pesimista que asume que existir implica sufrir los mayores tormentos o hastíos. A fin de cuentas, pues, si cabe una vía de escape, una salida, un modo mediante el cual desencadenarse de la perfidia que acompaña al mundo y la vida; en suma, si podemos redimirnos del mal de existir, la cosmovisión pesimista ya no parece tan sombría y descorazonadora como podría parecerlo prima facie, pues el pesimismo en general nos dice, por una parte, que la vida es un mal, pero por otro nos ofrece el *pharmakon* de la dolencia que él mismo diagnostica: la redención.” Op. Cit. Pp. 452-453.

¹⁸³ Es interesante prestar atención al siguiente comentario de Héctor del Estal (Tesis doctoral titulada: SCHOPENHAUER Y LA DISPUTA DEL PESIMISMO EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX EN ALEMANIA, 2017): Esta reformulación de la voluntad es para el sistema mainländeriano necesaria, como señalábamos, por una razón fundamental:

realizadas por Mainländer, pues es innegable el pesimismo compartido, pero también una postura crítica y el desafiante intento por pensar al límite la filosofía pesimista del maestro y pionero Schopenhauer¹⁸⁴ de manera directa, pues en pocas palabras a lo largo de sus sistema filosófico piensa desde un posicionamiento deudor, obsesivo y crítico a la vez, ante el abismo filosófico abierto por Arthur Schopenhauer, es decir Mainländer se enfrenta a ese abismo siempre desde Schopenhauer¹⁸⁵ (acompañado más de lo que él mismo discípulo acepta y reconoce). *Trost Schopenhauer selbst aus seiner Lehre zu schöpfen* (El propio Schopenhauer se consolaba con sus enseñanzas). Los sistemas filosóficos y el destino (consecuencias teórico-prácticas) de sus filosofías -si se me permite usar una metáfora- son como pulcros mecanismos de bombas de “intuiciones, pensamientos e ideas”, pero los mecanismos también se oxidan, y pueden desactivarse, y mejorarse (separar la paja del trigo), pues no olvidemos que sus creadores, pensadores, sondeadores, descubridores y preguntadores son finitos animales-humanos-pensantes consagrados a la filosofía. Los filósofos son en cierto punto, siguiendo a Mainländer son pioneros, pero también provocadores en la eterna búsqueda de la verdad(es) y la quintaesencia filosófica, pues filosofan, sienten y piensan desde la finitud. En este tenor, Baquedano Jer señala:

El sentido de la vida, del ser en cuanto cosa en sí es el mismo que sigue el universo en su afán expansivo hacia el no ser o nada absoluta Voluntad de morir es lisa y llanamente ese movimiento y tendencia innata, esa energía que va sin representación a consumir su meta. A diferencia de la voluntad de vivir schopenhaueriana esta cosmovisión no concibe la cosa en sí kantiana como una única voluntad universal que está más allá del tiempo, sino que comprenden de todo lo que yace tras los fenómenos como voluntades de morir individuales, las cuales forman parte a su vez de un inconsciente

la doctrina de la salvación schopenhaueriana es demasiado restrictiva, es únicamente accesible a unos pocos y, además, plantea la eterna pregunta de cómo es posible la redención de la totalidad de lo existente a través de un único individuo. La reformulación individualista de la voluntad realizada por Philipp Mainländer permite que la salvación sea accesible a todos los individuos. Para el pesimista de Offenbach del Meno, la única salvación, la única felicidad es la completa quietud de ánimo, la completa indiferencia, la completa ausencia de pulsiones, deseos y sufrimientos. ¿Cómo sería posible alcanzarla? La aniquilación de la voluntad, la negación de la misma, puede ser alcanzada por todos los individuos en su inmersión en la nada con la muerte. Si la voluntad es individual, la muerte del organismo significa la muerte de la voluntad individual: con la muerte llega, para cada cual, la nada y, consecuentemente, la redención. Esta salvación trasciende este punto de vista individual como lo mejor para el individuo, como la constatación de que el no ser es preferible al ser: la salvación como pulsión de muerte es la orientación teleológica del mundo. p. 425.

¹⁸⁴ Héctor del Estal matiza: “Este pesimismo compartido por ambos autores requería de una fundamentación. Desde el punto de vista plenamente immanente, intramundano, Schopenhauer y Mainländer trataron de acreditar su tesis fundamental mediante un balance eudemonológico según el cual habría de medirse la cantidad dolor y placer en la vida humana tanto en el individuo como en la suma total de seres humanos con el fin de juzgarla como deseable o indeseable. P. 126.

¹⁸⁵ En consideraciones de Invernizzi: “Molto più vicino a Schopenhauer di tutti gli altri discepoli - in più d'una occasione e in particolare per la fondazione empirica del pessimismo Mainländer rimanda semplicemente ai risultati della filosofia del maestro -, Mainländer ritiene che la filosofia schopenhaueriana necessiti solo di alcune correzioni ed integrazioni; a questo scopo non si tratta di ricorrere a tradizioni filosofiche estranee a Schopenhauer - a differenza di quanto avviene in Hartmann ed in Bahnsen il pensiero di Hegel e dell'idealismo è praticamente assente dall'orizzonte filosofico di Mainländer -, ma di svi luppare in modo coerente tutti elementi implicitamente presenti in esso e, soprattutto, di eliminare quella dimensione trascendente cui nonostante tutto, secondo Mainländer, Schopenhauer non è stato capace di rinunciare.” P. 265.

individual que no es universal. En el mundo sólo existen voluntades individuales que se esfuerzan por conservarse en la existencia y, a fin de asegurarse la vida, duchan egoístamente. Cada una de ellas corresponde a una transformación que ha sufrido la unidad trascendente en una multiplicidad inmanente, una alteración de su esencia. Cada voluntad individual sigue el impulso que surge del interior, es decir, persigue la estela que dejó la unidad precósmica. (...).¹⁸⁶

El discípulo crítico Mainländer en función de defender las ideas capitales de su sistema filosófico, y su propuesta redentora, se esmera por “corregir”, “iluminar” y “aclarar” los errores que encuentra en la filosofía de su maestro, salvaguardando con esta misión apologética el amor a la verdad filosófica libre de embrollos y el puesto del “pionero” Schopenhauer en el Olimpo filosófico de cara a la inmortalidad filosófica. *Dankbarkeit gegen den Meister* (Gratitud hacia el maestro). En este mismo tenor Winfried H. Müller-Seyfarth¹⁸⁷ puntualiza muy acertadamente al referirse a la relación Schopenhauer-Mainländer, resaltando ciertos puntos importantes para profundizar, resumen: 1) Hay una similitud estructural y temática en general con la obra principal de Schopenhauer, 2) Schopenhauer es el “pilar capital” de la filosofía de Mainländer. 3) Para Mainländer hay voluntades individuales, y no es solo una voluntad universal y monista como en Schopenhauer, 4) Mainländer llega al concepto filosófico de voluntad por un “análisis trascendental”, 5) Mainländer en su filosofía hace coincidir el “origen del mundo” con la “muerte de Dios”, 6) La doctrina moral de Mainländer parte del trasfondo, problematización y una confrontación con las consideraciones éticas de Schopenhauer, 7) contrastes en torno a consideraciones socio-políticas y las opiniones sobre el estado¹⁸⁸, 8) el esfuerzo filosófico

¹⁸⁶ Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención* (Antología). Traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer. FCE. Chile, 2017. P.30.

¹⁸⁷ En la entrada 28, de la sección IV Wirkung, redactada por Winfried H. Müller-Seyfarth y titulada: *Voluntarismus im Anschluss an Schopenhauer: Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Eduard von Hartmann* (282-288). En: Schopenhauer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung 2. Auflage. J. B. Metzler Verlag. Stuttgart 2018. Coordinado y editado por Daniel Schubbe / Matthias Kößler (Hg.). En este punto es importante, prestar atención a Olga Plumacher (*Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart, Geschichtliches und Kritisches*). P. 173.

¹⁸⁸ Sobre este punto importante de fricción. Héctor del Estal (Tesis doctoral 2017) añade: La cuestión social es un problema de primer orden para él y, a la vez, provoca en sus lectores la impresión de una profunda contradicción entre su pesimismo metafísico y su orientación política progresista: ¿por qué aliviar el sufrimiento de las masas mediante la distribución de la riqueza y las conquistas de derechos sociales y políticos, en vez de seguir los pasos de Schopenhauer y mantener una postura más bien indiferente hacia la política? Mainländer criticó en Schopenhauer su estrechez de miras sobre este problema y consideró insuficiente su propuesta de resignación y quietismo. Para alcanzar la salvación es necesario el advenimiento del Estado ideal: es necesario que el ser humano sea absolutamente libre para llegar a la decisión de la negación definitiva de la voluntad; ha de estar libre de cadenas económicas, religiosas, sociales y políticas. Pp. 426-427. En este tenor Pérez Cornejo, en el prólogo a la traducción de *Ensayos sobre realismo, idealismo y panteísmo*, aclara: análogamente, Mainländer rechaza la concepción cíclica de la historia sostenida por el Buda de Frankfurt, que juzga reaccionaria, y se inclina por la concepción kantiano-fichteana que interpreta la historia como el camino hacia la realización del Estado ideal (garantía de la paz sociopolítica) y un paso previo a la emancipación final (paz absoluta). También se aleja de Schopenhauer en lo que se refiere a la organización del Estado: si su maestro solo ve en el aparato estatal un instrumento necesario para garantizar los derechos del individuo, Mainländer exige la entrega del individuo al Estado, ya que se trata de la única forma histórica en la que el ser humano puede desarrollarse integralmente y, en último término, redimirse... Tesis paradójica, que parece darse de bruces con su individualismo impenitente y que ha dado lugar a algunas lecturas muy críticas con el pensamiento

(teórico-practico) por posibilitar la redención del ser¹⁸⁹. Mainländer insistirá en que esta deseada, anhelada y buscada redención puede llevarse a cabo en manos de la humanidad, cuando a ojos de su cosmovisión, esta logre “madurar para la muerte”, enardecida “demoniacamente” por el conocimiento, y fundamentalmente desde una dimensión realista que tome en cuenta el sufrimiento individual y la totalidad del sufrimiento de los demás. Como bien apunta Beiser:

¿Por qué Mainländer estaba tan empeñado en introducir una dimensión realista en su idealismo? Es fundamental para el pesimismo, insistió, que si sostenemos que la experiencia consiste en nada más que representaciones, como dicen Kant y Schopenhauer, entonces no podemos garantizar la realidad del sufrimiento de los demás. Su aparente sufrimiento no será más que representaciones que flotan en nuestras mentes y no tendremos ninguna razón para otorgarles una realidad igual e independiente de nosotros mismos. Por lo tanto, argumentó Mainländer, el idealismo de Schopenhauer socava su propio pesimismo.¹⁹⁰

Como señala Beiser esta dimensión realista es muy importante, pues desde ahí, Mainländer critica el idealismo trascendental de Schopenhauer porque, al reducir todo a representaciones mentales, pone en duda la realidad del sufrimiento ajeno, lo que socava el fundamento del pesimismo. Al introducir una dimensión realista, Mainländer busca asegurar que el sufrimiento tenga una existencia objetiva e independiente, proporcionando una base sólida para su visión pesimista del mundo. Esta dimensión realista es esencial para afirmar que el sufrimiento es una característica universal y objetiva de la existencia humana. Mainländer desafía el sufrimiento y en su sistema filosófico dará una nueva fundamentación filosófica al pesimismo, y posibilitará sendas de

político de Mainländer, al que acusan de ser un profeta del futuro nacionalsocialismo (lecturas que, por supuesto, considero sesgadas e ideologizadas, aunque no entraré aquí a discutir este presupuesto: para refutarlas, bastan los pasajes que dedica Mainländer a defender a los judíos de los prejuicios antisemitas arraigados en Schopenhauer). Op. Cit, Pp. 20-21.

¹⁸⁹ En la Tesis de Tobias Dahlkvist (*Nietzsche and the Philosophy of Pessimism: A Study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition : Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*, 2017), se puede leer lo siguiente: “Like Schopenhauer, Mainländer regards the will as the fundamental aspect of any living being. But Mainländer does not conceive of a single will as Schopenhauer did; to him, there is a multitude of wills. When God died, the absolute unity became a world of plurality. The individual wills are all branded by their origin: everything in the world has a will to death; what appears as a will to life is only a manifestation of the will to death that is not yet ripe for death. Since Mainländer's multiple wills are not manifestations of a single will, death amounts to the destruction of the individual. Death is redemption. This means that Schopenhauer's and Hartmann's argument against suicide – that it does not achieve the total destruction that it aims at – is not valid to Mainländer. He has therefore entered the annals of the history of philosophy as the advocate of suicide.”. (Al igual que Schopenhauer, Mainländer considera la voluntad como el aspecto fundamental de todo ser vivo. Pero Mainländer no concibe una voluntad única como Schopenhauer; para él, existe una multitud de voluntades. Cuando Dios murió, la unidad absoluta se convirtió en un mundo de pluralidad. Las voluntades individuales están todas marcadas por su origen: todo en el mundo tiene una voluntad de muerte; lo que parece una voluntad de vida es sólo una manifestación de la voluntad de muerte que aún no está madura para la muerte. Puesto que las múltiples voluntades de Mainländer no son manifestaciones de una sola voluntad, la muerte equivale a la destrucción del individuo. La muerte es redención. Esto significa que el argumento de Schopenhauer y Hartmann contra el suicidio -que no logra la destrucción total que pretende- no es válido para Mainländer. Por tanto, ha entrado en los anales de la historia de la filosofía como defensor del suicidio. P. 80.

¹⁹⁰ Op. Cit. Beiser. P. 306.

redención para todos los finitos y “reales” seres sufrientes. Fernando Burgos cruz en este punto de contacto, explica:

“(…). La distancia y el único detalle entre estos dos filósofos es que para Schopenhauer esta *voluntad* es universal ante todas las cosas, mientras que para Mainländer solo hay voluntades individuales que provinieron de una *Unidad (Einheit)* que ya no existe. Para el filósofo de Offenbach la única unidad que hubo, fue una *unidad precósmica (einfache Einheit)*, y solo existió antes de la creación del universo tal como lo conocemos. De hecho, el universo es el cadáver en descomposición de esta unidad. Según el filósofo, aquella unidad no necesitaba de nada ni carecía de nada, simplemente un día decidió no ser, no existir. Pero como no pudo pasar de la nada de forma inmediata, su única forma para alcanzar esa nada fue a través de la creación del universo, y, con ello, las *voluntades* se comenzaron a esparcir y empezaron a luchar entre sí, formando cada vez uniones de retención de energía más complejas para acelerar el proceso hacia la extinción.¹⁹¹

La conclusión principal es que, según Mainländer, el universo y todas las voluntades individuales dentro de él son el resultado de una unidad original que, deseando dejar de existir, creó el todo como un medio para alcanzar su propia extinción. Esto contrasta con la visión de Schopenhauer, que considera la voluntad como una fuerza universal presente en todas las cosas. Llegados a este punto, y para continuar con el desarrollo de nuestra exposición, cabe preguntar(nos), ¿Cuál es la concepción sobre el suicidio en Schopenhauer¹⁹²? En primera instancia, la teoría de Schopenhauer sobre el suicidio se encuentra desarrollada en *El mundo como voluntad y representación* I, libro IV, § 69¹⁹³, con algunas aclaraciones, desarrollos y reiteraciones también en: (Capítulo 13,

¹⁹¹ Mainländer. *Actualidad de su pensamiento*. Op. Cit. pp. 32-33.

¹⁹² En las Conversaciones y recuerdos de David Asher con Schopenhauer: (…). En dos puntos me parecía mí que, o Schopenhauer se contradecía a sí mismo, o es que yo no lo había comprendido del todo en su obra; me refiero concretamente al suicidio y a la inmortalidad. Elogiaba la Biblia porque, según él, no desaprobaba el primero (he aquí el ejemplo de Saúl), y la reprobaba porque no enseñaba nada sobre la inmortalidad, mientras que él enseña en sus obras, por un lado, lo condenable del suicidio y, por otro, establece como meta final de su doctrina el nirvana de los budistas, la serenidad pensante. Según esta última concepción hay una supuesta inmortalidad, aunque en un sentido bien distinto de lo que suele entenderse generalmente como tal. En lo referente al núcleo propiamente dicho de su doctrina, la caracterización de la cosa en sí como *voluntad* tampoco pude obtener de él una aclaración definitiva y satisfactoria. Pero bien es verdad que el tiempo apremiaba y yo tocaba demasiados puntos como para que él pudiera explicarse sobre cada uno de ellos con la amplitud requerida. Conversaciones. Op. Cit. Pp. 187-188.

¹⁹³ Sobre la concepción e invalidación filosofía del suicidio en Schopenhauer: ¿Es el monólogo de Hamlet la meditación de un crimen? Él dice únicamente que, si tuviéramos la certeza de ser absolutamente aniquilados en la muerte, habría que elegirla incondicionalmente a la vista de la índole de este mundo. *But there lies the rub*. — Mas las razones contra el suicidio que han planteado los clérigos de las religiones monoteístas, es decir, judías, y los filósofos que se han acomodado a ellas, son débiles sofismas fáciles de rebatir. (Véase mi tratado *Sobre el fundamento de la moral*, § 5.) La refutación más fundada de los mismos la ha ofrecido Hume en su *Essay on suicide*, que no apareció hasta después de su muerte y enseguida fue reprimido por la infame mojigatería y el vergonzoso clericalismo de Inglaterra; de ahí que se vendieran muy pocos ejemplares a escondidas y a un alto precio, y que tengamos que agradecer el haber conservado ese y otro tratado del gran hombre a la reimpresión de Basilea: *Essays on Suicide and the immortality of the soul, by the late David Hume, Basel 1799, sold by James Decker*. 124 páginas 8°. El hecho de que un tratado puramente filosófico, que refuta con la fría razón los argumentos al uso contra el suicidio y procede de uno de los primeros pensadores y escritores de Inglaterra, haya tenido que deslizarse allí ocultamente, como una infamia, hasta haber encontrado apoyo en el extranjero, redundo en gran vergüenza de la nación inglesa. Al mismo tiempo se muestra la clase de buena conciencia que tiene la Iglesia en esto. — La única razón moral sólida contra el suicidio la he expuesto yo en mi obra principal, vol. 1, § 69. Consiste en que el suicidio se

§ 157, de PP II¹⁹⁴), Esta fundamental capítulo discute la percepción del suicidio en las religiones monoteístas, particularmente en las judías, y crítica la forma en que estas religiones lo consideran un crimen. Esquemáticamente en estos puntos principales: 1) La percepción, interpretación y valoración religiosa del suicidio, pues son las religiones monoteístas las únicas cuyos fieles ven el suicidio como un crimen y lastran una condena que sigue perviviendo, afianzando así un temor a la finitud. 2) Schopenhauer muestra la falta de prohibición bíblica, es decir, argumenta que ni el Antiguo ni el Nuevo testamento contienen clara, racional y objetivamente una prohibición o clara reprobación del suicidio. 3) Schopenhauer siguiendo la senda de Hume, argumenta que hay una justificación filosófica insuficiente, ya que los líderes religiosos han tenido que recurrir a sus “propias razones filosóficas” e “inventivas llenas de estulticia” para prohibir e invalidar el suicidio, pero estas razones carecen de fuerza lógica, están injustificadas filosóficamente, pues para compensar, utilizan una fuerte expresión de repulsa y condenas verbales. 4) Schopenhauer crítica y arremete contra este ramillete de incoherencias argumentativas falsas y “toscas”, ya que se presentan argumentos como que: el suicidio es una cobardía, solo posible en la locura, o incluso que es “injusto”, tal consideración cae en lo absurdo, ya que cada persona tiene un derecho indiscutible sobre su propia vida, el autor de *Parerga y Paralipomena* mantiene una visión más humana y abiertamente compasiva ante el suicidio. 7) Finalmente crítica y arremete contra la consideración de que el suicidio sea considerado un crimen y un acto asociado a la desesperación y a la locura, y se trate de prevenir y extirpar con castigos sociales y legales, como por ejemplo: entierros deshonrosos y el embargo de bienes en países como Inglaterra.

En este tenor de ideas, en un pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, Schopenhauer analiza y reflexiona sobre el famoso monólogo de Hamlet, resumiendo sus puntos esenciales desde una consideración pesimista, poniendo de relieve: 1) la miseria existencial, argumentando que Hamlet considera que la vida es tan miserable que el no ser absoluto sería preferible. 2) Encuentra una marcada preferencia por el suicidio, ya que, si el suicidio ofreciera una verdadera alternativa entre

opone a la consecución del supremo fin moral, ya que sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una solo aparente. Pero de ese extravío a un crimen, como lo tildan los eclesiásticos cristianos, hay todavía un largo camino. Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipomena* II. Introducción, traducción y notas de Pilar López de Santa María. Editorial Trotta, Madrid, 2009. P. 324. Es recomendable para seguir el hilo de esta argumentación tener en cuenta el siguiente pasaje: “también: Ya Heródoto (VII, 46) observó que ningún hombre, de cuantos han existido, ha dejado de desear en alguna ocasión no ver el amanecer del día siguiente, y esta indicación del padre de la historia no se ha visto refutada desde entonces, pese a todos los sistemas que han enarbolado la bandera del optimismo. Shakespeare hace que Hamlet, tras dar cuenta de un sufrimiento capital de la vida, llegue a decir en su celebre monologo: quien no pone termino a su vida para evadirse de todo, no lo hace por miedo a algo tras la muerte, sino por temor a los sueños que podrían asaltarnos en ese largo sueño. Op cit. *El Mundo como voluntad y representación* I. Pp. 383-84. Argumentación que se repite y complementa en otras obras de Schopenhauer, tales como: *Metafísica de las costumbres* p. 71 y nuevamente en *Parerga y Paralipomena* II, p. 322.

¹⁹⁴ Ibid. P. 321.

ser y no ser, elegir no ser sería una opción altamente deseable. 3) Partiendo de su *Metafísica de la voluntad*, establece una “condena ontológica” del suicidio, es decir una invalidación filosófica, pues argumenta que existe una intuición o miedo que sugiere que la muerte no es una “negación absoluta”, y que algo podría continuar después de ella. 4) Desde una consideración desde el sufrimiento consustancial a la vida y la existencia en general y su brevedad, argumenta que, es justamente esta brevedad de la vida, la que a menudo es motivo de quejas, pero que también puede en realidad ser su mejor característica, ya que limita la duración del sufrimiento.¹⁹⁵. Continuando con el desarrollo de estas ideas, en consideraciones de el “Kaspar Hauser de los profesores de filosofía”:

(...). Muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone una enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta. De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento. La

¹⁹⁵ Es sumamente importante en este punto, prestar atención a una nota del traductor Roberto R. Aramayo de la *Metafísica de las costumbres* de Schopenhauer: “Schopenhauer se remite aquí a las págs. 7 y 8 del pliego cccc, perteneciente a los trabajos preparatorios de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*. El fragmento aludido comienza con estas palabras: «El suicida ordinario guarda con el santo la misma relación que la cosa concreta con la idea platónica. O el malicioso con el misántropo. Todavía mejor, el suicida es en el terreno práctico lo mismo que supone en el teórico quien se aferra al conocimiento según el principio de razón, y el santo o el asceta representa en la praxis lo que supone para la teoría quien conoce las ideas platónicas o las cosas en sí...» (cfr. *Der handschriftlicher Nachlaß*, ed. cit., vol. I, pp. 226-227). Este pasaje data de 1814. *Metafísica de las costumbres*. Op. Cit. p. 177. Esta nota del traductor ayuda a comprender mejor las comparaciones filosóficas que hace Schopenhauer en su obra, destacando la diferencia entre la acción motivada por el sufrimiento y la renuncia total a la voluntad de vivir. También es valiosa otra nota del traductor Roberto R. Aramayo que no podemos dejar de considerar, y pasar sin prestarle atención: *Schopenhauer remite aquí a la página 553 de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, donde se localiza una larga nota cuyo contenido aparece algo modificado en el capítulo 16 de los Complementos (cfr. ed. cast. cit., pp. 708-709). El texto en cuestión reza como sigue: «Entre los antiguos descubrimos a los cínicos sobre la senda de la, negación de la voluntad de vivir, tal como se infiere de la crónica de Arriano (Gedike, p. 264 [Fr. Gedike, M. Tullii Ciceronis *Historia philosophiae antiquae*, Berlín, 1782], bien entendido que nos referimos tan sólo a los cínicos tardíos de la época de los Césares. Originariamente...)» «Al margen de todo fin, propósito o volición, se mantenían los eximios consejeros y mentores de las familias (*Crates tanquam lar familiaris*); ya que, en cuanto seres enteramente a volitivos por ahora y por siempre, estaban ahí con apariencia ciertamente humana, pero habiéndose elevado por encima de todo lo humano. Mas una vez lograda la resignación universal, reprimiéndose constantemente por ello la propia voluntad, habrá de comparecer en seguida la negación de la voluntad de vivir y alcanzar ésta un dinamismo capaz de suministrar principios. Pues quien hace tolerable la vida por el camino de la renuncia, no amará, dado que sería contradictorio afirmar la voluntad de vivir en su conjunto y en términos generales, mientras en cada acto individual de esa voluntad queda expresado que se le niega voluntariamente toda satisfacción. Por eso representan los cínicos la manifestación de la negación de la voluntad en la antigüedad y también pueden ser llamados los capuchinos o los franciscanos de la antigüedad, los *saniassis* griegos. Los cínicos eran meros filósofos prácticos o, cuando menos, a mí no me resulta conocida su filosofía teórica. Los estoicos, que eran muy teóricos y por ello algo menos prácticos, se desenvuelven conforme a sus pautas. Los cínicos practicaban con ahínco una resuelta renuncia y una decidida privación como medio para ser más felices, esto es, para reconocer y abrazar una vida más indolora, más sosegada y más libre. Los estoicos...». Ibid. pp. 160-170. Schopenhauer utiliza la figura histórica de los cínicos para ilustrar su concepto de la negación de la voluntad de vivir. A través de una vida de renuncia y privación, los cínicos demostraban que la negación de la voluntad podía conducir a una forma más elevada de existencia, libre de los deseos y sufrimientos que normalmente afligen a la humanidad. Esta interpretación histórica enriquece la comprensión del pensamiento de Schopenhauer, al situar su filosofía en un contexto más amplio y relacionarla con prácticas filosóficas antiguas.

voluntad de vivir se encuentra tan impedida en ese fenómeno individual, que no puede desplegar su aspiración. Por eso se decide conforme a su ser en sí, que se halla fuera de las formas del principio de razón, y al que por lo tanto le es indiferente todo fenómeno individual; pues ese ser permanece intacto frente a todo nacer y perecer, y constituye el interior de la vida de todas las cosas.”.¹⁹⁶

La conclusión schopenhaueriana para afianzar su condena e invalidación ontológica del suicidio, esquemáticamente es que el suicidio no representa una negación de la voluntad de vivir, sino una afirmación de esta voluntad, insatisfecha con las condiciones de la vida. El suicida no renuncia a la vida en sí misma, sino a las circunstancias que le impiden vivir plenamente. La esencia de la voluntad de vivir permanece intacta y universal, más allá de la existencia individual y sus circunstancias. También, encontramos una argumentación muy importante en (PYP II.) El pasaje aborda cómo diferentes culturas y filosofías ven el suicidio de manera positiva y honorable, tales como el estoicismo, pues elogiaban el suicidio como una acción noble y heroica, también en las prácticas hindúes, ya que el suicidio se presenta a menudo como una acción religiosa, manifestándose en prácticas como la cremación de viudas, el arrojarse bajo las ruedas del carro del dios *Jaggernaut*, y ser devorado por cocodrilos del Ganges o de lagos sagrados. Schopenhauer acenntúa cómo estas perspectivas contrastan con la “visión negativa del suicidio” en las religiones monoteístas¹⁹⁷. En esta misma línea argumentativa Beiser aclara:

Podremos entender el significado del enigma de la existencia de Schopenhauer solo cuando podamos reconocer que tiene para él, esencialmente, una relevancia práctica o ética. La contingencia radical de la existencia se refiere no tanto a la contingencia del mundo sino al hecho de que nosotros elegimos existir en lugar de no existir. Si quisiéramos, podríamos elegir no existir, terminar nuestras vidas aquí y ahora a través del suicidio. El enigma de la existencia es que exigimos existir frente a todo el mal y el sufrimiento del mundo. Hay tanto mal y tanto sufrimiento en el mundo, que a menudo parece que sería mejor no existir en absoluto. Naturalmente, esto plantea la pregunta: ¿cuál es el valor de la existencia? ¿Vale la pena vivir?”.¹⁹⁸

El enigma del mundo se resuelve en clave pesimista y desde la finitud. Muy significativo también resulta la argumentación que encontramos en (*Metafísica de las costumbres*. pp. 185-186) - *Acerca del suicidio*¹⁹⁹. En este pasaje, el autor reflexiona sobre el suicidio y su relación con la negación de la voluntad de vivir. Resumen: siguiendo la argumentación de Schopenhauer, el suicidio no es una negación

¹⁹⁶ Op. cit. *El mundo como voluntad y representación*. P. 472. En *Parerga y Paralipòmena* II, Schopenhauer añade: Quizás no viva nadie que no hubiera puesto fin a su vida si ese fin fuera puramente negativo, un repentino cese de la existencia. — Pero hay algo positivo en él: la destrucción del cuerpo. Esta nos espanta, precisamente porque el cuerpo es el fenómeno de la voluntad de vivir. Op. cit. *Parerga y Paralipòmena* II. P. 325.

¹⁹⁷ Ibid. p. 323

¹⁹⁸ Op. cit. *Weltschmerz*. p. 33.

¹⁹⁹ Op. cit. *Metafísica de las costumbres* Pp. 185-186.

absoluta de la voluntad de vivir, sino un acto estéril e inútil, ya que solo suprime la manifestación individual de esa voluntad. Se establecen comparaciones y aclaraciones también sobre el deseo de vida, el sufrimiento y el descontento con las condiciones en que se manifiesta esa vida. Schopenhauer reflexiona sobre el rechazo al suicidio, y concluye que debería basarse en el entendimiento de que el sufrimiento puede conducir a la negación de la voluntad de vivir y, por ende, a la redención, puesto que siguiendo y respetando el marco metafísico y ético de su filosofía, en lugar de escapar del sufrimiento, debería aceptarse para que la “mortificación de la voluntad” pueda llevar a su negación y eventual redención. Como se podrá entender, esta “negación ontológica está basada en que el suicidio evita este proceso, prefiriendo la “mera destrucción fenoménica del cuerpo” a enfrentar el dolor necesario para una transformación profunda (una segunda navegación que pasa por el sufrimiento sentido y el sufrimiento conocido). En resumen, argumenta que el suicidio es una “respuesta errónea” ante la preponderancia del sufrimiento y que, aunque elimina la manifestación individual, no resuelve la cuestión fundamental de la voluntad de vivir, la cual debe enfrentarse y trascenderse para “alcanzar” la verdadera redención. También, encontramos otra segunda consideración sobre el “suicidio ascético”, ligado a la mortificación de la voluntad en la *Metafísica de las costumbres*, en un pasaje largo que vale la pena revisar:

Ahora debo aludir a un tipo muy peculiar de suicidio, que es por completo diferente del habitual y que no solo tiene lugar muy raramente, sino que quizá todavía no se ha constatado satisfactoriamente. Se trata de la *muerte por inanición* que es elegida en el grado más alto del ascetismo y cuya rara manifestación se ha visto acompañada por muchas extravagancias religiosas e incluso por algunas supersticiones, que lo han trocado en un hecho hartamente confuso. Se diría, sin embargo, que la consumada negación de la voluntad de vivir podría alcanzar un grado tal, donde llegase a quedar eliminada incluso esa voluntad imprescindible para la vida vegetativa del cuerpo, cual es la ingestión de alimento. Este tipo de suicidio dista mucho de tener su origen en la voluntad de vivir; antes bien, nuestro resignado asceta deja de vivir, porque ha dejado de querer en absoluto. Y no cabe imaginar otro tipo de muerte sino el debido al hambre (salvo que alguna superstición en particular suministre algún otro), porque el propósito de acortar el suplicio vendría a constituir un grado de afirmación de la voluntad. (...). Entre esta muerte voluntaria del asceta y la habitual debida a la desesperación puede darse toda una gama de grados intermedios; sin duda es muy difícil de explicar, pero el espíritu humano tiene honduras, oscuridades y complicaciones que plantean muchas dificultades para ser desenmarañadas o iluminadas desde el exterior.²⁰⁰

²⁰⁰ Ibid. P. 187.

En este importante pasaje, Schopenhauer examina un tipo muy peculiar de suicidio que es notablemente diferente del habitual: la “muerte por inanición elegida”, en el grado más alto del ascetismo extremo (saciar en sí mismo la sed de existencia, auto mortificación extrema). Es muy interesante la idea de que, a diferencia del suicidio habitual, este tipo de muerte no surge de la voluntad de vivir sino de la completa renuncia a ella. El asceta deja de vivir porque ha dejado de querer vivir en absoluto, ya que este tipo de muerte no tiene como propósito acortar el sufrimiento, ya que eso implicaría una afirmación de la voluntad. Es una muerte que resulta de la eliminación total del deseo de vivir. Schopenhauer recurría a ideas místicas, así como a ejemplos metafóricos²⁰¹, pues era consciente de los límites de su filosofía, sin embargo para su

²⁰¹ Por ejemplo: La objetivación de la voluntad es la forma esencial del presente; este corta en cuanto punto inextenso las dos vertientes del tiempo infinito y permanece sin experimentar cambio alguno, como ese sol que arde sin cesar en un mediodía eterno desprovisto del refrescante atardecer, mientras solo en apariencia se sumerge en el seno de la noche; de ahí que, cuando un hombre teme a la muerte como su aniquilamiento, esto equivale a imaginar al sol [245] temiendo sumergirse en la noche eterna por ver llegar el atardecer. Pongámonos ahora en el caso contrario; cuando un hombre agobiado por las penas de la vida y, aun cuando la afirme en su conjunto, no puede seguir soportándola por detestar sus angustias y, en concreto, la pésima suerte que le ha correspondido; no le cabe esperar poder librarse de sus penalidades a través de la muerte y ver en el suicidio un remedio para sus males; no se trata sino de una falsa ilusión con la que_ el tenebroso Orco le señala un remanso de paz. La tierra gira entre el día y la noche; en donde muere; pero el sol brilla sin cesar en un eterno mediodía; a la voluntad de vivir le corresponde la vida con total certeza y la forma de la vida es el presente sin termino; no importa que los individuos, manifestaciones de la idea, aparezcan y desaparezcan en el tiempo cual efímeros sueños. El suicidio se nos presenta, pues, como_ un acto estéril y necio, por lo tanto; ulteriormente trabaremos conocimiento con otras facetas suyas aún menos favorecidas. Ibid. P. 15. Fundamental también tener en cuenta el siguiente pasaje: La relación de la muerte con la voluntad de vivir fue analizada con anterioridad y, para ilustrarla, me serví de la siguiente metáfora. La muerte —decía yo entonces— significa para la cosa en sí, para nuestro verdadero yo, para la voluntad, lo mismo que la puesta de sol para el sol mismo; solo en apariencia el sol es tragado por la noche, pero en realidad él es la fuente de toda luz y brilla sin interrupción en un eterno mediodía, aportando nuevos días a nuevos mundos en un alba y un ocaso perpetuos. también la voluntad vive siempre en su manifestación y, por consiguiente, siempre en el presente y nunca en el futuro o el pasado; solo el individuo, la manifestación particular, tiene principio y final por la mediación del tiempo, que es la forma de esa manifestación, la forma de la representación. Al margen del tiempo no mora sino la voluntad, la cosa en si de Kant. Quien capte bien esto, debe percatarse al mismo tiempo de que, ante el sufrimiento que acompaña a la vida, el *suicidio* no representa salvación alguna; pues atañe a una manifestación individual, mientras que el ser de la misma se presenta en millones de manifestaciones bajo idénticas condiciones y nunca puede dejar de existir. Ibid. P. 139 Y finalmente para no repetir más sobre la concepción e invalidación filosofía del suicidio en Schopenhauer: La voluntad, como elemento metafísico, es siempre el mojón fronterizo de toda consideración y no se puede ir más allá de ella. A partir del carácter originario e incondicionado de la voluntad se entiende que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de necesidad, penalidades, dolor, miedo, y luego también llena de aburrimiento, que, considerada y evaluada objetivamente, tendría que aborrecer; como también que tema sobre todas las cosas el fin de esa vida, que sin embargo es lo único cierto para él. — Conforme a esto, con frecuencia vemos individuos que son la imagen misma de la desolación, desfigurados y doblados por la edad, la carencia y la enfermedad, implorar desde el fondo de su corazón nuestra ayuda para prolongar una existencia cuyo término tendría que parecer deseable, siempre y cuando lo determinante fuera aquí un juicio objetivo. Pero en lugar de eso, lo definitivo es la ciega voluntad que se presenta como impulso de vivir, alegría de vivir, ánimo de vivir: es lo mismo que hace crecer las plantas. Ese ánimo de vida puede compararse con una cuerda que se tendiera sobre el escenario de marionetas del mundo humano y de la que colgasen los muñecos a través de hilos invisibles, siendo soportados solo *en apariencia* por el suelo que estuviera a sus pies (el valor objetivo de la vida). Si esa cuerda cede, la marioneta desciende; si se rompe, se tiene que caer, pues el suelo la soporta solo en apariencia: es decir, el debilitamiento de aquella alegría de vivir se muestra como hipocondría, *spleen*, melancolía; | su total agotamiento se presenta como tendencia al suicidio, que surge entonces por el motivo más nimio o incluso imaginado, ya que el hombre, por así decirlo, busca camorra consigo mismo para matarse, como lo hacen algunos con otros con el mismo fin; o incluso, si no hay más remedio, es impulsado al suicidio sin un motivo especial. Op. cit. *El mundo como voluntad y representación* II. Pp. 404 -405.

discípulo Frauenstädt eran nudos, contradicciones importantes, una especie de “talón de Aquiles”. En este tenor, Frauenstädt le cuestionaba:

«Puesto que según su doctrina la voluntad se halla *toda entera e indivisa* en cada individuo-dije-, la superación de la voluntad en un *solo* individuo, en un *solo* santo, ¿no debería tener como consecuencia la superación de la voluntad en todo el mundo? ¿No tendría, pues, un solo santo la capacidad de salvar el mundo?»²⁰². “Esta objeción-repuso Schopenhauer-no es usted el primero que me la hace; ya me la plantearon en 1819, nada más publicarse *El mundo como voluntad y representación*. Al respecto sólo puedo afirmar lo siguiente: en un fenómeno se niega la voluntad; en otro, no; cómo sucede esto, no lo sé, pues no me he impuesto la carga de solucionar todos los misterios del mundo. Ya he dicho en mi “Epifilosofía” [el capítulo que cierra el segundo tomo de *El mundo...*] que no podemos saber a qué profundidad llegan las raíces de la individualidad en la esencia en sí del mundo”²⁰³.

Entender estas críticas al sistema filosófico de Schopenhauer resulta muy importante, pues nos muestra hasta qué punto había límites teórico-prácticos en su filosofía, y como en algunos seguidores de su filosofía estas preguntas y críticas regresan mixtadas. Como se mostrará muchas de estas críticas por parte Frauenstädt, también volverán a estar en las críticas que realiza Mainländer a su maestro Schopenhauer. En una serie de cartas del año de 1852, Schopenhauer aclaraba a Frauenstadt: En esta carta, Schopenhauer aclara algunos aspectos clave de su filosofía a Frauenstadt. Sobre la libertad de la voluntad, y los límites de su filosofía: La capacidad de la voluntad para liberarse de la volición se atestigua en la ascesis practicada en Asia y Europa durante siglos. Esta liberación conduce a una transición hacia la nada (nirvana), aunque esta nada es siempre “relativa”. Schopenhauer señala que su filosofía muestra los límites del intelecto y que cualquier conocimiento más allá de esto es trascendental, adentrándose en la mística. La filosofía termina donde comienza la mística. Schopenhauer aclara que su filosofía no intenta explicar cómo se ha conformado el mundo, sino “orientarnos” en él mostrando lo que es. Advierte a Frauenstadt que buscar la “cosa en sí” en lugares inalcanzables, como “la ciudad de las nubes y los cucos”, es infructuoso. Enfatiza que debemos entender la cosa en sí en relación con el fenómeno²⁰³. En la Misma carta (625-626-627):

(...). Mi filosofía no habla nunca de las nubes en las que anidan los cucos, sino de este mundo, es decir, es immanente, no trascendente. Descifra el mundo presente como si se tratara de un jeroglífico (cuya clave he encontrado yo, en la voluntad) y muestra su interconexión general. Enseña qué es la representación y qué la cosa en sí. Pero esta última sólo es cosa

²⁰² Op. cit. Schopenhauer. *Conversaciones*. p. 125.

²⁰³ Op. cit. Schopenhauer. *Correspondencia escogida*. p. 619-620 y pp. 623-624. También en la misma carta fechada. Pp. 625-626-627-630 y 632.

en sí tentativamente, es decir, en relación con la representación esta es representación sólo en relación con la cosa en sí. Aparte de esto, la representación es un fenómeno cerebral. Qué pueda ser la cosa en sí fuera de dicha relación no lo he dicho nunca, porque no lo sé, pero en ella es voluntad de vivir. Que esa voluntad de vivir puede suprimirse lo he demostrado empíricamente; y sólo he concluido que con la cosa en sí también debe desaparecer su fenómeno. Negación de la voluntad de vivir no es la destrucción de un objeto o un ser, sino simple no-querer, como consecuencia de un quietismo. ¡Comprendo lo y no lo olvide! Pero nada he dicho de los antecedentes de la afirmación o de las consecuencias de la negación de la voluntad (que yo no presento como sustancia inerte, esto es, como materia), más bien he dicho al final del libro cuarto (se lo repito porque sus ojos están más sordos que mi oído derecho) que para nosotros la supresión de la voluntad es una transición a la nada. Ahora bien, qué más pueda ser eso que nosotros sólo conocemos como voluntad de vivir y núcleo de ese fenómeno, cuando ya no es eso o todavía no lo es, es un problema trascendente, es decir, un problema cuya solución son incapaces de aprehender o pensar las formas de nuestro intelecto, que son meras funciones de un cerebro determinado al servicio del fenómeno individual de la voluntad; así que realmente se nos revelara, no podríamos comprender nada en absoluto. (...). En cuanto a la pregunta de por qué un santo no podría anular el mundo en virtud de la unidad metafísica de la voluntad, hay que decir, primero, que, porque esa unidad es metafísica, y segundo, que responderemos mejor la pregunta cuando sepamos a qué profundidad llegan las raíces de la individualidad en la cosa en sí», un problema que ya señalé, pero que dejé a un lado porque es trascendente y en consecuencia irresoluble.²⁰⁴

En esta carta Schopenhauer responde a Frauenstadt aclarando y desmintiendo algunas de sus interpretaciones erróneas sobre su filosofía. Schopenhauer critica a Frauenstadt por su concepto vago y erróneo de la "cosa en sí" como un ser primordial, eterno e inmutable, similar al concepto de Dios, lo cual Schopenhauer rechaza rotundamente. Schopenhauer subraya que Kant ya superó la noción de Dios como la "cosa en sí" y que él, Schopenhauer, simplemente se encontró con un cadáver filosófico. Rechaza cualquier intento de revivir o reinterpretar esta idea. Schopenhauer enfatiza que su filosofía es inmanente, es decir, se centra en este mundo y no en conceptos trascendentales o místicos. Su filosofía descifra el mundo presente como un jeroglífico y muestra la interconexión general basada en la voluntad. Explica que la "cosa en sí" es voluntad de vivir en relación con el fenómeno y que la representación es un fenómeno cerebral. Fuera de esta relación, no puede saber qué es la "cosa en sí". Schopenhauer aclara que la negación de la voluntad de vivir es simplemente el no-querer y no implica la destrucción de un objeto o ser. Esta negación es una transición a la nada, aunque esta nada es relativa y trascendente. Finalmente señala que hay problemas trascendentales que las formas de nuestro

²⁰⁴ Ibid. pp. 625-626-627-630 y 632.

intelecto no pueden aprehender ni pensar, ya que son meras funciones de un cerebro al servicio del fenómeno individual de la voluntad. En estas cartas, Schopenhauer vuelve a abordar la relación entre la afirmación (*velle*) y la negación (*nolle*) de la voluntad de vivir, y aclara algunos puntos esenciales de su filosofía en respuesta a Frauenstadt. Schopenhauer explica que tanto la afirmación (*velle*) como la negación (*nolle*) de la voluntad de vivir son actos del sujeto. Aunque estos actos no destruyen al sujeto, lo conocemos a través de sus manifestaciones en el mundo de la intuición, que es el fenómeno de la cosa en sí. También señala que solo conocemos el fenómeno del *velle* (la afirmación de la voluntad) en este mundo. El *nolle* (la negación de la voluntad) también aparece en el individuo, y cuando prevalece, el individuo sucumbe. Sin embargo, esto solo indica la aparición del *nolle*, y no podemos afirmar si este accede a una existencia secundaria o qué podría ser su sujeto. Schopenhauer nuevamente enfatiza y aclara que nuestro conocimiento está “limitado” al fenómeno del *velle*. El conocimiento sobre el *nolle*, su aparición o existencia, se encuentra en el “límite extremo del saber humano”, en el horizonte donde se encuentran el día y la noche, y no podemos tener claridad absoluta en esas regiones. Schopenhauer subraya la importancia de reconocer estos “límites del conocimiento humano”. Al alcanzar el punto donde se confrontan el *velle* y el *nolle*, debemos admitir que “hemos llegado al fin de lo que podemos conocer y entender” racional y filosóficamente. Posteriormente a la par de estas importantes aclaraciones reafirma que el intelecto tiene un origen secundario, siendo simplemente un órgano con el que un animal busca sus presas. Esto resalta la limitación del intelecto para comprender plenamente la cosa en sí y los actos de la voluntad. Reconocer y aceptar todos estos “límites” del sistema es fundamental para una comprensión filosófica desde la finitud. Finalmente, Schopenhauer también aclara que la confusión en la comprensión de la voluntad surge de una anfibología (ambigüedad) en los conceptos. La voluntad puede entenderse como fenómeno individual o como cosa en sí. Al considerar la voluntad como cosa en sí, se vuelve trascendente y “más allá de las posibilidades de nuestro entendimiento”, ya que las formas de nuestro intelecto (espacio, tiempo y causalidad) no son aplicables más allá de la experiencia posible. Schopenhauer destaca y exige la importancia de entender correctamente la relación entre el fenómeno y la cosa en sí, y de reconocer los “límites inherentes del conocimiento humano”. Reafirma que cualquier intento de trascender estos límites cae en el ámbito de lo inaccesible y especulativo. (Es hundirse en un mar místico, naufragar en lo incognoscible.). En su *Declamatio in laudem philosophiae*, Schopenhauer acentúa lo siguiente:

“(…). Sea como fuere, no llegará el día, y menos aún en nuestra época, en que desaparezca por completo la filosofía, y nadie vuelva a interesarse por

sus preguntas, porque éstas son demasiado importantes como para que cese la constante atención que les dedicamos. En el interior del espíritu humano reside un anhelo concreto que ninguno de los demás saberes, por valiosos que sean, es capaz de satisfacer. Me refiero al deseo profundamente enraizado de entender nuestra existencia en su conjunto, esa existencia a la que despertamos como llegados de una especie de sueño sólo para volver a sumirnos pronto en otro sueño parecido. También anhelamos conocer la esencia de las cosas que tan pronto se ofrece a nuestra mirada como su se sustrae a ella. Y, además, deseamos saber que determina el significado secreto e inmanente de nuestras acciones en el que radica la inconmensurable diferencia entre lo bueno y lo malo moralmente, pero el anhelo mayor de todos es saber si lo único que realmente nos cabe esperar es esta existencia tan efímera, angustiosa y caduca, que se diluye como un sueño e incluso discurre como los sueños, o si más bien las raíces de nuestro ser se hunden en las profundidades y, en cierto sentido, participamos de la eternidad, de la que podríamos obtener un conocimiento más verdadero gracias al cual llegaríamos a contemplar serenamente y sin peligro el sempiterno flujo de las cosas y sus transformaciones.²⁰⁵

Schopenhauer pone de relieve que la filosofía es fundamental porque aborda las preguntas más profundas y persistentes sobre la existencia, la esencia de las cosas, la moralidad, y la esperanza de una vida más allá de la existencia temporal. La filosofía, por tanto, se presenta no solo como una disciplina académica, sino como una necesidad intrínseca del ser humano para comprender, y filosofar desde la finitud. La pregunta por el suicidio se enmarca dentro de estos límites (rondando el ámbito trascendente y el ámbito inmanente), hay una condena e invalidación ontológica, pero como se ha mostrado hay una mirada libre de prejuicios, y sin condena social, esto es una visión más humana y compasiva ante la decisión personal por desafiar el sufrimiento consustancial a la vida y a la existencia individual. En (PYP II), Schopenhauer reflexiona: “El suicidio puede ser considerado también un experimento, una pregunta que el hombre plantea a la naturaleza pretendiendo forzarla a que conteste: la pregunta es qué cambio experimenta la existencia y el conocimiento del hombre con la muerte. Pero es un desacierto: pues se suprime la identidad de la conciencia que había de oír la respuesta.”²⁰⁶. Como podemos comprobar, pensar al límite (corregir, enmendar y reinterpretar) la filosofía schopenhaueriana posibilitó a Mainländer el desarrollo de una filosofía pesimista completa, que a ojos del proyecto redentor provoca, desafía y también consuela, el filósofo-porta ha partido desde el pesimismo, desde la inmanencia y desde la finitud, nos situamos desde ahí como punto de partida para filosofar. Mainländer añade:

²⁰⁵ Ibid. pp. 769-770.

²⁰⁶ Op. cit. *Parerga y Paralipómena* II. P. 326.

(...). Schopenhauer perfeccionó esencialmente, por una parte, la teoría del conocimiento de Kant (ley apriorística de la causalidad, intelectualidad de la intuición, aniquilación de las categorías), pero por otra parte mutiló violentamente su parte buena (negación de la síntesis de algo múltiple de la intuición). Si bien, de esta manera, solo se- guía las huellas de su gran predecesor, en sus trabajos sobre la voluntad le vemos tomar un camino completamente nuevo en la filosofía occidental, que - ¡seamos justos! - había indicado Schelling. La cosa en sí kantiana estaba, en la filosofía, como la imagen velada de Sais. Muchos intentaron levantar el velo, pero sin éxito. Entonces llegó Schopenhauer y lo rasgó. Aunque no le fue dado reproducir con claridad los rasgos de la imagen, s copia de esta tiene, no obstante, un valor incalculable. E incluso, aunque este no hubiese sido el caso, el mero hecho de haber desvelado la cosa en sí sería suficiente para hacer inmortal su nombre. Igual que Kant es el filósofo más grande que ha escrito sobre la *cabeza*, Schopenhauer es el más grande pensador que haya filosofado sobre el *corazón*. Los alemanes deberían estar orgullosos.]²⁰⁷

Desde una perspectiva pesimista, el pasaje nos confronta con la limitación intrínseca del esfuerzo humano por comprender las verdades fundamentales del universo. La obra de Schopenhauer, aunque monumental, simboliza la lucha constante y la eventual impotencia de la humanidad ante el enigma último de la existencia. Esta lucha, que incluye tanto la perfección como la mutilación de las teorías anteriores, culmina en un reconocimiento sombrío de que la búsqueda del conocimiento absoluto está marcada por la frustración y el desencanto. *Pesimismo y Optimismo* desde esta perspectiva son solo puntas de la misma flecha bifronte, cosmovisiones, doctrinas, interpretaciones, y también formas de pensamiento que asumen como problema el predominio del sufrimiento y el mal en el mundo y la existencia en general, aunque sus resistencias, enfoques y principales conclusiones en torno al bien y la felicidad y la idea de bien y de felicidad sean eternamente antagónicas, enmarcados ambos desde la finitud son conceptos filosóficos siameses, conectados en la rancia pregunta por el valor de la vida. La filosofía mainländeriana en una visión de conjunto puede leerse también como una postal de la desintegración²⁰⁸, de la auto-aniquilación, de la autodestrucción y de la autoextinción; es decir la liberación del sufrimiento imperante en la vida, y la existencia en general. ¿Tal redención es realmente posible fuera de un profundo sistema de pensamientos filosóficos?²⁰⁹ Una serie de distinciones importantes y muy puntuales entre Schopenhauer y Mainländer nos las da Sandra Baquenano

²⁰⁷ Op. cit. *Críticas a las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. pp. 571-572.

²⁰⁸ Seilling: *Endlich leitet Mainländer aus der ursprünglichen Einheit und ihrer einzigen That, dem Zerfall in die Vielheit, die Zweck mäßigkeit in der Welt, sowie den Entwicklungsgang des Welt alls ab*. (Por último, Mainländer deriva la finalidad del mundo y el curso del desarrollo del mundo en su conjunto de la unidad originaria y de su acto único, la desintegración en la multiplicidad.). *Traducción mía*. P. 40.

²⁰⁹ En este tenor, Beiser matiza muy acertadamente: “Aunque Mainländer insiste en que la redención viene únicamente con el acto de la muerte, también piensa que contemplar este hecho, enfrentar la realidad de la muerte y aceptar su próxima aniquilación, nos da la actitud adecuada para resistir el dolor y el sufrimiento de la vida.”. Op. cit. *Weltschmerz*. P. 294.

Jer, considerando los siguientes puntos de contraste y contacto en ambos sistemas filosóficos (*Voluntad de vivir- Voluntad de morir, el suicidio como un acto opuesto al camino ético de la renuncia y negación - el suicidio como un acto posible de consumir en la senda ética hacia el no ser, la inutilidad del acto suicida, la nada ilusoria - La efectividad del suicidio, la nada efectiva tras el acto.*²¹⁰). La conclusión es que la filosofía de Mainländer, que aboga por la desintegración y la autoextinción como formas de liberación del sufrimiento, ofrece una visión única y radical sobre la redención de la existencia. Esta perspectiva plantea si tal redención puede alcanzarse fuera de un sistema filosófico profundo. Sandra Baquenano Jer destaca las diferencias clave entre Schopenhauer y Mainländer, particularmente en sus enfoques sobre la voluntad de vivir y morir, el suicidio y su utilidad, y la posibilidad de alcanzar la nada. Estas distinciones subrayan la originalidad y el desafío del pensamiento de Mainländer en comparación con Schopenhauer²¹¹. Para profundizar en esta relación, separación, crítica y reformulación es importante revisar el apartado 2. Titulado: problemas con la doctrina de la salvación. El «talón de Aquiles» de la filosofía schopenhaueriana del artículo contra la vida de Héctor del Stal, quien puntualiza (después de contrastar y desatar este nudo schopenhaueriano por mainländer): “la salvación es ahora posible sin «fantasías schopenhauerianas»: la voluntad es individual, un fragmento del desaparecido ser único originario; y su definitiva aniquilación –su verdadero fin–, es su redención; hacia la cual ya está orientada. La historia de la filosofía occidental puede entenderse como una prolongada vigilia ante el misterio del ser, pero en el siglo XIX, esa vigilia se transformó en una autopsia. En el centro de este viraje hacia la oscuridad se yerguen Arthur Schopenhauer y su discípulo más extremo, Philipp Mainländer, dos figuras cuya sombra se proyecta con una intensidad lírica donde la vida deja de ser una creación para convertirse en el proceso de descomposición de un Dios que eligió el no-ser. Para comprender la magnitud de este drama, es imperativo sumergirse primero en el océano metafísico de Schopenhauer, quien despojó a la realidad de sus ropajes racionales para revelar una voluntad que no es una facultad del alma, sino el principio universal, la «cosa en sí» que subyace a todos los fenómenos. Esta voluntad es un impulso ciego, eterno e

²¹⁰ En consideraciones de Sandra Baquedano Jer. Estudio introductorio de la traducción de la *Filosofía de la redención*. Pp. 32-36.

²¹¹ En consideraciones de Mainländer: Estoy convencido de que Schopenhauer es, si se prescinde de Kant, el más grande filósofo de todos los tiempos. Ha abierto un camino completamente nuevo para la filosofía, y lo ha proseguido con fuerza, animado por el más libre y honrado impulso de aproximar al género humano a la verdad. Pero en su sistema menudean las contradicciones más inconciliables, en tal cantidad, que ya es una gran tarea aclararlas, aunque solo sea de pasada. Este trabajo se ve esencialmente dificultado por el hecho de que él no se atiene estrictamente a sus propias definiciones, y unas veces designa una cosa correctamente, y otras, de forma errónea. (...). Op. cit. *Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. p. 478.

indivisible que no tiene meta más allá de su propia autoafirmación, un fondo oceánico sobre el cual nosotros, los seres individuales, no somos más que espumosas ondas que se agitan superficialmente antes de romperse y retornar a la masa de agua de la que nunca dejamos de formar parte. El drama de la existencia humana radica en que somos la objetivación más perfecta de esta voluntad y, por ende, la más capaz de sufrir; el deseo es la expresión de una falta infinita y cada satisfacción es solo una tregua efímera que precede a la caída en un aburrimiento insoportable. Si Schopenhauer describió la enfermedad del mundo como este péndulo entre el dolor y el tedio, Philipp Mainländer fue quien firmó su acta de defunción. Mainländer, nacido como Philipp Batz, transformó el pesimismo de su maestro en una cosmogonía donde el universo es el resultado de un acto de autoliquidación divina. Postuló que, antes del tiempo, existía una Unidad Simple, una entidad de «super-realidad» absoluta que llegó a la conclusión de que el no-ser era preferible al ser. Sin embargo, su propia naturaleza atemporal le impedía pasar directamente a la nada, por lo que tuvo que realizar un suicidio divino, fragmentando su esencia en una multiplicidad de seres finitos. Bajo esta luz, el mundo físico no es más que el cadáver de Dios en descomposición, y cada individuo es un fragmento de esa divinidad que carga con el anhelo originario de su creador: el deseo de dejar de existir. Esta transición del universalismo de Schopenhauer al individualismo radical de Mainländer cambia por completo el sentido del fin. Mientras que para el maestro la voluntad permanece intacta tras la muerte del individuo, para el discípulo la voluntad se manifiesta como una pluralidad de fuerzas independientes programadas para agotarse en la entropía final. Esta divergencia alcanza su punto más crítico en la interpretación del suicidio. Para Schopenhauer, el suicidio es un acto inútil y erróneo, un «berrinche» de quien ama la vida, pero odia sus condiciones, lo que irónicamente constituye una afirmación de la voluntad de vivir que deja intacto el motor del sufrimiento universal. Mainländer, por el contrario, ve en el suicidio un acto de congruencia ontológica; al ser la voluntad individual, la extinción del sujeto supone su desaparición definitiva y su salvación, acelerando el proceso de «autocadaverización» que es el destino de todo el cosmos. Sin embargo, a pesar de su propio final trágico, Mainländer no recomendaba el suicidio de forma indiscriminada. El verdadero compromiso «mainländeriano» es con la redención común, lo que se refleja en la práctica de la virginidad y el antinatalismo: negarse a procrear es el acto de compasión más alto para no prolongar el sufrimiento de Dios en nuevas generaciones. Esta ética de solidaridad la encarna Wolfgang Karenner, alter ego del filósofo en su novela *Rupertine del Fino*, quien renuncia al suicidio para vivir en ayuda de otros, alcanzando un «egoísmo lúcido» que

en la práctica equivale al altruismo. Mientras la vida sigue su curso hacia el reposo, el arte ofrece un santuario; Schopenhauer lo veía como un «sábado del servicio penal de querer» donde el individuo se olvida de sí mismo, mientras que para Mainländer el arte ideal induce a una quietud que reproduce la calma íntima de Dios antes de la creación, permitiendo transitar con menos dolor hacia el no-ser. Al final de este pedregoso camino pesimista, la ética de Mainländer sugiere que la humanidad tiene la misión de apurar colectivamente el tránsito hacia la nada absoluta, el *nihil negativum*, donde ya no habrá conciencia ni dolor. Comparar a estos dos pensadores es asistir a un diálogo entre la vigilia y el sueño eterno, una invitación a reconocer que nuestra existencia es un préstamo de la nada que debemos devolver con serenidad, encontrando en la dulce y tranquila noche de la muerte la única redención que no conoce el desengaño. Llegados a este punto resumo las conclusiones ganadas en este contraste filosófico, para los objetivos generales de mi proyecto de investigación, y mi interpretación filosófica:

1. Schopenhauer tenía una visión ambigua y algo contradictoria sobre el suicidio. Aunque reconocía que el suicidio es una reacción comprensible al sufrimiento extremo de la vida, también lo consideraba una solución inadecuada al problema fundamental del deseo y el sufrimiento humano. Según Schopenhauer, el suicidio es un acto de afirmación de la voluntad de vivir, ya que surge del deseo de escapar del sufrimiento (algo que no sucede con el lento y gradual suicidio ascético o por hambre). Al suicidarse, una persona intenta terminar con su sufrimiento individual, pero no escapa realmente de la voluntad misma, que es la causa raíz del sufrimiento. En otras palabras, el suicidio no niega la voluntad, sino que la afirma, ya que es una acción impulsada por el deseo de cambiar una condición desagradable. Por esta razón, Schopenhauer no veía el suicidio como una solución filosóficamente válida o efectiva para el problema del sufrimiento humano.
2. Para Schopenhauer, la verdadera redención o salvación del sufrimiento no se encuentra en el suicidio, sino en la negación de la voluntad de vivir. Esta negación implica un rechazo profundo y completo de todos los deseos, impulsos y afirmaciones de la voluntad. La redención, según él, se logra a través de la renuncia a los deseos materiales y sensuales, el desapego de las ambiciones personales y el cultivo de una actitud de resignación y aceptación hacia la vida. Schopenhauer veía la renuncia ascética, una forma de auto-disciplina espiritual y moral (automortificación), como un camino hacia la redención. Los extraños individuos que alcanzan este estado de renuncia radical (conversión mística, que se hunde en un mar místico incognoscible e incommunicable)

experimentan una especie de paz interior y liberación del sufrimiento, porque han dejado de ser esclavos de sus propios deseos y de la voluntad de vivir. (Una conclusión pesimista límite).

3. Schopenhauer no creía que la entrega a lo comunitario, en el sentido de participación social, política o servicio altruista, fuera suficiente para alcanzar la redención del sufrimiento. Aunque reconocía la importancia de la compasión y la empatía hacia los demás, veía estas actitudes más como expresiones de una moralidad que surge de la conciencia del sufrimiento compartido. Supone que la compasión es la base de la moralidad porque implica una especie de intuición o comprensión directa del sufrimiento de los otros como propio, y esta empatía sufriente puede llevar a actos de altruismo y bondad. Sin embargo, Schopenhauer no barajeaba la posibilidad de una redención universal, sino una redención estrictamente individual, ya que lo que estaba en juego en su filosofía era a la verdadera liberación del sufrimiento, no las ilusiones de liberación. Dentro del marco de su filosofía pesimista solo basta con caer a la vida, es decir, nacer para sufrir, y si es el caso a través de la musa de la filosofía romper ese ciclo eterno del deseo, negar la omnipotente voluntad y experimentar una nada relativa, con la confianza, la certeza y la esperanza de destruir de raíz el sufrimiento universal.

3.4. LA DEFENSA FILOSÓFICA DEL SUICIDIO EN MAINLÄNDER

El enardecimiento de la voluntad, por el conocimiento de que la humanidad se mueve desde el ser hacia el no ser y por el otro conocimiento de que el no ser es mejor que el ser –o bien solo debido al último que independiente del primero, puede ser logrado por medio de una visión lúcida del mundo– resulta ser la negación [*Verneinung*] filosófica de la voluntad individual de vivir [*des individuellen Willens zum Leben*]. Por consiguiente, la voluntad así enardecida quiere el estado feliz de la paz del corazón sin interrupciones hasta la muerte, y en la muerte, la total aniquilación, la total y absoluta redención de sí misma. Quiere ser borrada para siempre del libro de la vida, con la extinción del movimiento quiere perder por completo la vida y, con ella, el núcleo más interno de su esencia. Esta idea determinada | quiere ser exterminada, este tipo determinado y esta forma definida quieren ser destrozados para siempre. La filosofía inmanente no conoce milagros y no sabe de acontecimientos en otro mundo, imposible de conocer, que fuesen consecuencia de acciones en este mundo. Por lo tanto, para ella hay solo una [*eine*] negación totalmente segura de la voluntad de vivir que se expresa mediante la virginidad [*Virginität*]. (...).

Philipp Mainländer. *Filosofía de la redención*. (1876)

El abordaje frontal del suicidio se refiere a enfrentar y tratar el tema del suicidio de manera directa, abierta y sin rodeos. Este enfoque implica hablar sobre el suicidio de forma clara, reconocer su gravedad y urgencia, y abordar los factores subyacentes que pueden llevar a una persona a considerar el suicidio. Este tipo de abordaje busca des-estigmatizar su abordaje en aras de la comprensión (no significa descubrir una isla del tesoro o país de jauja o reinsertar a los suicidas fracasados en su acto a la tortura de la vida y la existencia en general, sino simplemente comprender su insoportable sufrimiento individual, y afrontarlo como un desafío existencial ante la pregunta capital por el valor de la vida de cada individuo. En una revisión de los principales pensadores pesimistas, se observa que no desarrollan una filosofía absoluta, a excepción de Bahnsen, quien es considerado el pesimista absoluto. Todos los demás pueden ser clasificados como consoladores y filósofos de la finitud. Dentro de esta categoría encontramos pesimistas y pesimistas-optimistas, de izquierda o derecha, consoladores o desconsoladores, que son considerados espurios. La filosofía anti-cósmica y pesimista de Schopenhauer no continuó ni se desarrolló en toda su pureza. La posición filosófica de Mainländer en este sentido no solo combate contra los sistemas filosóficos, sino también contra las corrientes nocivas en las que desembocan, es decir, sus conclusiones teórico-prácticas. Mainländer argumenta que estas corrientes desorganizan el proyecto redentor con miras al futuro. El filósofo-poeta Mainländer intentó purificar y reconciliar los resultados correctos y falsos del pesimismo y las alteraciones de la filosofía schopenhaueriana, ya que detectó contradicciones en las enseñanzas de su maestro. Mainländer observó que Schopenhauer vacilaba entre lo inmanente y lo trascendente, lo que llevaba a subsumir la individualidad real bajo conceptos abstractos y contradictorios. Este abogar por un rescate de la individualidad real, es también un abogar por un rescate de la finitud. Estas

ideas desde una revisión y aclaración del centro de gravedad del pesimismo [*pessimismus*], y desde la defensa filosófica del suicidio de Mainländer y su mensaje redentor, abren la posibilidad de volver a enfrentarse a la pregunta pesimista por excelencia sobre el valor de la vida). La defensa filosófica del suicidio está interconectada con el mandato a la virginidad²¹², reflexionadas sin prejuicios y entendidas en simbiosis como como una negación filosófica totalmente segura de la voluntad de vivir (por meros fines antinatalistas²¹³ dentro del importante asunto de la procreación) salvaguardando la meta hacia la aniquilación absoluta. Bajo estas consideraciones, el pesimismo redentor de Mainländer enseña y lega una filosofía de la redención a toda la humanidad y a todos los seres vivientes, ya que son seres sufrientes al igual que nosotros (Mainländer apuesta por un rescate de la individualidad²¹⁴). Pues, siguiendo a Mainländer: La Esfinge, El enigma del mundo, ha dicho, desde el instante en que un ser humano Por primera vez se paró ante ella y la miró a los ojos: en mis ojos está la clave del enigma del mundo.! Si estás tranquilo y te mantienes libre de error, entonces la reconocerás y resolverás el enigma ¡Las verdades toscas requieren una clarificación y corrección en clave pesimista. La filosofía de Mainländer, en su perspectiva pesimista redentora, se enfrenta al enigma del mundo (*das*

²¹² Mainländer puntualiza: mEn consecuencia, tras el movimiento de la humanidad hacia el Estado ideal sucederá el otro, el movimiento del ser hacia el no ser o, con otras palabras: el movimiento de la humanidad es, lisa y llanamente, el movimiento del ser hacia el no ser. Pero si consideramos ambos movimientos por separado, tal como del primero emanó el mandamiento de la total entrega a lo comunitario, del último emana el mandamiento de la virginidad [*Virginität*]. Es cierto que esta virtud no fue exigida por la religión cristiana, pero fue recomendada como la virtud más sublime y perfecta [*höchste und vollkommenste Tugend*]. Si bien el movimiento se llevará a cabo –pese al deseo sexual animal y pese a la voluptuosidad–, igualmente, | la religión cristiana aborda a cada individuo con la severa exigencia de practicar la castidad [*keusch zu sein*], a fin de llegar con mayor celeridad [*rascher*] a la meta. Op. cit. *Filosofía de la redención*. P. 258. En este tenor de ideas Gámez comenta: “Si quisiésemos recoger el testigo de aquellos que se afanan en adjuntar un sintagma prepositivo al sustantivo “Filosofía” en lo que respecta a la obra de Mainländer, sin duda, y como ya ha quedado claro, debería adscribirsele, en todo caso, el que coloca el foco de atención en la virginidad más que en el suicidio; de modo que si pretendiésemos resumir vagamente y de un modo burdo la obra del offenbachiano deberíamos utilizar el lema “apología de la castidad” más que el de “apología del suicidio”. Con todo, ambos apelativos son parcos, ligeros y, sin duda, cercenan no pocos puntos centrales de su pensamiento.”.) (Tesis doctoral. P. 581).

²¹³ Op. cit. *Críticas a las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. Pp. 666-670. Mainländer en su obra capital ofrece un ilustrador resumen:

- 1) La esencia del ser humano es la esencia, rejuvenecida, de sus padres;
- 2) el ser humano solo puede mantenerse en la existencia mediante la reproducción;
- 3) la muerte es la aniquilación absoluta;
- 4) la voluntad individual, que no rejuvenece en el niño, ni se ha asegurado en él la pervivencia, se pierde irremisiblemente con la muerte;
- 5) el centro de gravedad de la vida radica en el impulso sexual y, en consecuencia, hay que atribuirle importancia solo a la hora de la procreación;
- 6) la hora de la muerte carece, por completo, de significación.

²¹⁴ Mainländer señala: “Lo que separa a las religiones y a los sistemas filosóficos particulares unos de otros es tan sólo el tipo de *relación* en que pusieron al individuo con el resto del mundo. (...) “. Mainländer con esto gana la correcta *relación* del individuo hacia el mundo, y la recta determinación de la esencia de cada uno de los *miembros de esta relación*. Op. cit. *Realismo e idealismo críticas a Kant y Schopenhauer*. P. 30.

Welträthsels) con una resolución radicalmente distinta a las visiones tradicionales²¹⁵. La imagen de la Esfinge y el enigma que presenta refleja la búsqueda humana por comprender el sentido de la existencia y el sufrimiento inherente a ella. Mainländer, siguiendo una línea de pensamiento pesimista, ofrece una respuesta que desafía las convenciones optimistas y progresistas. En la clave pesimista, la corrección de estas verdades toscas lleva a una reevaluación del valor de la vida y la existencia. En lugar de ver la vida como un bien supremo que debe ser preservado a toda costa, Mainländer sugiere que la vida, con su inevitable sufrimiento, puede ser vista como algo que, en última instancia, debería ser trascendido. En un pasaje interesante Mainländer explica: Yo resumo en el enigma del mundo en las siguientes palabras: El mundo como muestra la naturaleza, está compuesto sólo de individuos: no hay rastro alguno, ni puede reconocerse por ninguna parte, la huella de una unidad simple. El curso del mundo es el resultado de la actividad de todos los todos estos individuos. Y, *sin embargo*, este curso del universo, esta conexión del mundo es tal que cualquiera que lo observe debe atribuirlo a una unidad simple. Esta paradoja como se ha mostrado en secciones anteriores se resuelve entendiendo el proyecto redentor, en primera instancia reteniendo y, posteriormente desvinculando de toda teleología, y desde la finitud. La verdadera naturaleza del mundo, según Mainländer, radica en la actividad y las interacciones de los individuos. Estas interacciones generan un curso y una conexión que parecen implicar una unidad subyacente, aunque esta unidad no sea tangible o reconocible por sí misma. La redención, según esta visión, se encuentra en la liberación del ciclo de sufrimiento, a través del suicidio y el llamado a la virginidad. Tomando como punto de partida este enigma, radican en una aceptación serena y sin ilusiones de la naturaleza sufriente de la existencia. Las verdades toscas del optimismo y el progreso deben ser clarificadas y corregidas en clave pesimista, revelando que la redención solo puede alcanzarse mediante la trascendencia del sufrimiento. Este enfoque desafía las concepciones tradicionales del valor de la vida, sugiriendo que la liberación del sufrimiento puede encontrarse en la aceptación de nuestra condición finita y en la búsqueda de la aniquilación individual (suicidio) como un acto redentor. *La centralidad del sufrimiento y la finitud* del individuo. Es de suma importancia y significación filosófica este fundamental pasaje donde Mainländer critica la limitada mira de Schopenhauer en torno al tema del suicidio:

²¹⁵ Mainländer puntualiza: “El enigma del mundo es un dilema, a la vez lógico y real: es el dilema más amargo que puede haber, pero al mismo tiempo una ardiente y punzante acicate para el espíritu, para que reúna todas sus fuerzas y logre la conciliación de la contradicción. (...)”. Ibid. p. 43.

Este es el lugar correcto para pronunciarse sobre el suicidio. En cuanto ser humano [*als Mensch*], Schopenhauer se sitúa frente al mismo completamente libre de prejuicios, algo que valoro enormemente en él. Solo seres humanos fríos, inclementes o reprimidos por dogmas pueden condenar a un suicida. ¡Qué ventura que una mano indulgente haya abierto una puerta, por la cual –cuando se nos haga insoportable el sofocante calor de la sala de la vida– podamos ingresar a la | quieta noche de la muerte! Solo el despotismo más craso puede castigar el intento de suicidio. [546] y la siguiente: Esto es falso. Tal como Schopenhauer declarara ex trípode que la voluntad es metafísica y que el intelecto es físico –mientras que cada cadáver nos enseña, claramente, que la idea completa [*ganze Idee*] está destrozada–, es así como trata el suicidio. Asume el gesto de haberse enterado, con toda exactitud y por la fuente más segura, de lo que sucede con un suicida después de la muerte. La verdad es que el suicida, en cuanto cosa en sí, es aniquilado en la muerte, tal como todo otro organismo. Si no pervive en otro cuerpo, la muerte es su aniquilación absoluta [*absolute*]; en otro caso, solo se escapa de la vida con su parte más débil. Detiene la rueda que, si no, habría rodado por un rato, después de haber sido abandonada por la fuerza que la mueve.²¹⁶

El pasaje reflexiona sobre el suicidio desde una perspectiva humana y filosófica, contraponiendo la postura de Schopenhauer con otras visiones. Schopenhauer aborda el tema del suicidio sin prejuicios, valorando la posibilidad de una salida indulgente de la vida. En contraste, se cuestiona y critica en primera instancia la condena y castigo del suicidio. Por otro lado, también cuestiona la visión de Schopenhauer sobre la voluntad y el intelecto, sugiriendo que el suicidio resulta en la aniquilación absoluta del individuo, tanto física como metafísicamente²¹⁷. Según esta perspectiva y en línea mainländeriana, la muerte del suicida no implica una continuidad o trascendencia, sino una destrucción completa de su existencia (redención individual). En consideraciones de Mainländer:

¿Cómo se imaginaba Schopenhauer la voluntad de vivir única? Yo creo que, dado que de un punto matemático no puede tenerse ninguna representación, la concebía como un mar, del que una parte se encuentra en un movimiento incesante mientras que la otra se mantiene en un reposo absoluto. Las olas, que no quieren ser ya olas, recaen en la parte en reposo; en cambio, aquellas que se afirman a sí mismas caen, con la muerte, en la parte móvil, de la que se elevan enseguida a la superficie, como nuevas olas. Es el mar de los místicos, dividido en Dios como Divinidad [*Gott als Gottheit*] y Dios como Dios [*Gott als Gott*]. [543] Ahora llega el intelecto, que es, en el fondo distinto de la voluntad. (...).²¹⁸

²¹⁶ Op. cit. *Filosofía de la redención*. Metafísica, sección 21. P. 374.

²¹⁷ Gámez acentúa: “Mainländer lleva aquí la negación de la voluntad schopenhaueriana a sus últimas consecuencias, pero no prescribiendo el suicidio, sino consintiéndolo como un modo legítimo para erradicar el dolor y desazón que pueda achacar a un individuo particular, por lo que el filósofo inmanente «no exhorta al suicidio; pero en aras de la verdad, debió destruir los poderosos y terribles motivos que se le oponen». 294 Se antoja irrelevante pues llegar a la nada antes o después, acelerar o no el proceso, este movimiento es necesario, es propiamente una cuestión subjetiva que no una predilección respecto a acelerar o no el decurso de la existencia. El destino del mundo es el que es y el hombre singular tiene uno que es producto de dos factores: el individuo determinado y el azar.” (Tesis doctoral. Pp. 337-338).

²¹⁸ Op. cit. *Críticas a las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. P. 683. En este tenor de ideas Gámez aclara: (...). Empezando por el final, queda demostrado que la *Philosophie der Erlösung* no es una apología del suicidio, sino que, sencillamente, lo tolera e incluso prescribe para aquellos que, fatigados y derrocados por la vida, no alberguen en su pecho más que

Mainländer se esfuerza teóricamente por demostrar, explicar, enseñar, transmitir, promocionar, -más no imponer, ni obligar, sino más bien llegarla a todos -hacerla comprensible-, para asumirla y reconocerla- y estipular argumentativa y filosóficamente como bandera, y estandarte de la gran verdad pesimista (de su verdad pesimista²¹⁹): que ha de posibilitar las vías de la redención: *Nichtsein besser ist als Sein* (No ser es mejor a ser). Atendido a estas imprescindibles consideraciones pesimistas, y ante todo reconocer y abrirse a una sensibilidad total hacia el sufrimiento, la respuesta pesimista a la desafiante pregunta por el valor de la vida es totalmente condenatoria, el sufrimiento, la infelicidad y el dolor al que esta encadenada toda vida, la hacen no merecedora permanecer, conservarse y por ende valorarse como suele hacerse tradicionalmente (el mayor de todos los bienes), pues EXISTIR implicaría no solo entregarse todas las miserias de la existencia, al sufrimiento y a la insatisfacción por la búsqueda de la felicidad (sino en ser también espectador de esa sincronía des-armónica). Sufrir y ver seres sufrientes, hermanados a fin de cuentas por la finitud, el sufrimiento y la esperanza de salir de ese INFIERNO sin perder la vida de por medio (necesidad de redención). Sin embargo, no hay un total desamparo: la ambrosía filosófica mainländeriana lleva consigo néctar para consolar a sus hermanos sufrientes, y otorgarles definitivamente el CONSOLADOR reposo de la NADA. Prestemos atención a este señalamiento de Mainländer:

Este es el lugar adecuado para decir unas palabras sobre el suicidio. Schopenhauer, como hombre, carece completamente de prejuicios frente a él, y se lo tengo muy en cuenta. Solo hombres fríos, carentes de corazón o cautivos de los dogmas pueden condenar a un suicida. Es un bien para todos el que nos haya sido abierta, con dulce mano, una puerta por la que, cuando el calor del agobiante salón de la vida nos resulte insoportable, podamos salir a la tranquila noche de la [546] muerte. Solo el más craso despotismo puede castigar la tentativa de suicidio.²²⁰

desfallecidas fuerzas. Esta tolerancia compasiva frente al suicidio es uno de los puntos en los que Mainländer se muestra más próximo a nuestra sensibilidad contemporánea, pues si bien su maestro, Schopenhauer, se mostraría enfrenteado al escrúpulo típicamente judío⁵⁶⁰ que condena el suicidio, en términos teóricos lo rechazará como fútil y por suponer una negación de la voluntad de vivir aparente.⁵⁶¹ Asimismo, tanto Bahnsen (PB: 294) como Hartmann (Oswald, 2017: 15-16) condenaron más o menos enérgicamente el suicidio.” (Tesis doctoral. P. 594).

²¹⁹ Op. cit. *Filosofía de la redención*. sección 17 de la Ética: la transformación [*Umwandlung*] de la voluntad a través del conocimiento [*Erkenntniß*] es un hecho que la filosofía no debe pasar por alto, es cierto, pues se trata del fenómeno más importante y significativo de este mundo. Sin embargo, es algo raro. En casos particulares, tiene lugar en silencio, mientras que a menudo ocurre con gran estruendo en muchos casos a la vez, pero siempre [*immer*] sucede con necesidad. El conocimiento es condición, a saber, el conocimiento claro de una ventaja segura, mayor [*sicheren, großen Vortheils*], que predomine sobre todas las demás. Hemos de atenernos a la convicción de que esto es una verdad fundamental de la Ética. (...). p. 555.

²²⁰ Op. cit. *Críticas a las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. p. 688.

Todas las secciones en estructura de su sistema filosófico gradualmente llevan a reconocer, comprender y enardecer la voluntad a través de tal conocimiento, entregarse a la consumación meta sacrificando el medio desde una visión lúcida del mundo. Liberar a la humanidad en el mundo inmanente de la multiplicidad- Redimir al ser. En el mundo sufriente, hay preguntas irresolubles, comprender esto con honestidad filosófica y en clave pesimista y desde la finitud, es el primer peldaño hacia la redención del sufrimiento de la existencia. *¡Cada diástole tiene su sístole! Aprendamos filosófica y pesimistamente a “cosechar en la muerte” desde la finitud.* Partiendo desde esta metáfora del ciclo cardíaco (diástole y sístole) para sugerir que la vida incluye tanto momentos de expansión (vida) como de contracción (muerte). Debemos aprender a aceptar y valorar la muerte como parte integral de nuestra existencia finita. El infarto pesimista vuelve a hacer erupción nuevamente en un mundo que teme y niega la finitud. La erupción del pesimismo filosófico es una respuesta a la constante evasión de la mortalidad, es necesario reaprender, resignificar y restituir esta sabiduría pesimista desde la finitud. *Filosofar desde la finitud.* Esta idea medular abre la posibilidad de enfrentarse cara a cara a la pregunta pesimista por excelencia sobre el valor de la vida, desde una comprensión del destino, desde la existencia individual y desde la finitud, valorando filosóficamente esta última. Solo siendo finitos podemos llegar a la posibilidad de redención y consumir el tránsito del ser hacia el no ser, independientemente desde el marco de una cosmovisión optimista o pesimista. Las tesis centrales del pesimismo filosófico -la vida es esencialmente sufrimiento y el no ser es preferible al ser-, desde la óptica mainländeriana se asumen y demuestran honesta y sensatamente en todas sus consecuencias teórico-prácticas. Ambas cosmovisiones, pesimista y optimista, según Mainländer, van a la misma meta: la muerte absoluta. El suicidio es un tipo especial de muerte que, si bien no acelera, contribuye a la redención del sufrimiento individual siempre y cuando haga simbiosis con la virginidad (antinatalismo). Los autores que convergen en una concepción pesimista o crítica y anti-optimista y anti-cósmica de la vida, del mundo y de la existencia en general son abundantes. Mainländer, a través de sus ideas, logro mostrarnos aspectos negados y extirpados en función de la forma en que establecemos lazos con la vida, su comprensión y su valoración. Coloco en el centro de sus reflexiones la presencia del mal, el dolor y el sufrimiento en el mundo y la existencia en general, sin recaer en un mero quietismo. A través de su filosofía puede confeccionarse una vía interesante y posible de redención, sin caer en lo propedéutico o prescriptivo, sino como un desafío existencial. Es importante dejar de asociar el pesimismo con una actitud negativa o de rechazo al mundo y la vida, producida por un cierto carácter determinado o por problemas o

circunstancias implícitas en la vida cotidiana. Mainländer aclara: (...). La verdad es que el suicida, como cosa en sí, es aniquilado en la muerte, como cualquier organismo. Como no pervive en otro cuerpo, su muerte supone su aniquilación absoluta [*absolute Vernichtung*]; en caso contrario, solamente huye con su parte más débil de la vida. Detiene la rueda que, si no, aún habría tirado adelante un rato, después de ser abandonada por la fuerza motora.²²¹ Si ahondamos en toda su profundidad filosófica, es posible encarar la existencia como un desafío existencial. Cuando logramos ser conscientes del sufrimiento, del dolor, de lo trágico y de lo problemático, de la futilidad y de la finitud de nuestra pasajera existencia, el pesimismo filosófico deja de ser un mal lastre y reencarna en un potente e inagotable estímulo para la reflexión seria sobre los problemas de la existencia. Siguiendo el desarrollo de las ideas anteriores, me parece importante, aunque es difícil de determinar objetivamente, evaluar el tinte pesimista (o pesimista/optimista) en tal o cual autor perteneciente a la escuela schopenhaueriana. La centralidad de tal o cual tema en cada autor es aproximativa en búsqueda de claridad y comprensión, pero sin duda, en el caso particular de Mainländer, no debemos olvidar el carácter inmanente y regulativo de su filosofía y su proyecto en general. A través de eso, entran en juego axiomas o temas que giran en torno al debate del pesimismo en su época. En los anexos finales a la política de Mainländer, en disputa directa con Schopenhauer, desarrolla su explicación en torno a una sensibilidad hacia ese sufrimiento; dicha sensibilidad, secundada por el papel del conocimiento, logra provocar un cierto tipo de anhelo de redención. También se explica la centralidad del concepto de destino, pues a través de esa comprensión filosófica, las consideraciones en torno al Estado ideal como un movimiento previo al exterminio absoluto, es decir, el último paso final que va del ser hacia el no ser. Solo tras la reflexión libre de prejuicios y "cuitas mundanas" que opriman y provoquen múltiples tipos de problemas, malestares, miserias y sufrimientos pueden revelarse en la humanidad (ya que el Estado ideal es medio, no fin). *La teleología del exterminio absoluto nunca reposa*²²². Ante este interrogante, la *filosofía de la redención* se coloca como un desafío y obliga a enfrentarlo cara a cara desde la finitud. La filosofía de la redención en sus consecuencias más

²²¹ Ibid. *Críticas a las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. p. 690.

²²² En consideraciones de Mainländer, en el apartado 26 de su Ética aclara: El movimiento de la humanidad hacia el Estado ideal es un hecho, sin embargo, se requiere solo de una breve reflexión para entender que en la vida del todo, y en la de cada individuo, jamás puede producirse una parada [*Stillstand*]. El movimiento tiene que ser incesante hasta el punto en el que, en definitiva, ya no se pueda hablar más de vida. Por lo tanto, si la humanidad se encuentra en el Estado ideal no puede entrar en reposo. Pero, ¿hacia dónde podría seguir moviéndose? Solo le resta un único movimiento: ir hacia el exterminio absoluto [*völligen Vernichtung*], el movimiento del ser hacia el no ser [*Sein in das Nichtsein*]. La humanidad (es decir, cada uno de los seres humanos que vivan entonces) llevará a cabo este movimiento en un irresistible anhelo por hallar la tranquilidad después de la muerte. Op. cit. *Filosofía de la redención*. P. 258.

radicales logra penetrar sin miedo en una realidad en descomposición, una realidad donde la decadencia, la lucha y el sufrimiento tienen un sentido, pues la autodestrucción ya estuvo fijada en un pasado pre-cósmico. *Todo sufre*. No es solamente una filosofía donde la muerte y el suicidio, como tipo especial de muerte, y la virginidad estén intrincados. En su política, se espera un compromiso hacia lo comunitario provisional y tentativo, pues en su concepción filosófica se puede promover un cierto tipo de entusiasmo para acelerar el transcurso del mundo²²³. *La filosofía pesimista de Mainländer se presenta como una filosofía enfrentada al sufrimiento*. Tal vez la colosal batalla no pueda ganarse nunca, pero quedan filosóficamente abiertas vías de redención (individuales y colectivas). En contraste, crítica y purificación de las verdades cardinales encontradas y desarrolladas de la doctrina de Schopenhauer, respecto al carácter ilusorio de la individualidad negada, y por ende su *sufrimiento individual*, Mainländer aclara:

(...). Según Schopenhauer, no solo es una apariencia la *pluralidad* de los individuos, sino también la especie, en suma, cualquier objetivación pura. Solo por eso, desplaza Schopenhauer la objetivación como algo real entre los innumerables individuos y el punto de la cosa en sí única, porque, realmente, habría sido absurdo dejar que la lente óptica espacio, por sus propios medios, produjese no solo los individuos reales de una especie, sino también las especies mismas. Pero él no se toma en serio la realidad de la objetivación, y solo busca *calmar*, por un momento, al lector atento.²²⁴

La verdad pesimista de Mainländer y su propuesta de redención del sufrimiento de la humanidad pueden leerse también como un desafío filosófico para afilar el camino hacia la anhelada redención de la humanidad, una humanidad condenada irreversiblemente a la extinción, afrontándola sin temor, pues el mensaje redentor está abierto para todos²²⁵. El pesimismo

²²³En consideraciones de Gámez: “En base a estas aseveraciones pareciera que Mainländer asegura que la negación de la voluntad de vivir “acelera” la resolución del *telos* universal. Cabe preguntarse: ¿El suicida es pues adalid del proceso del universo? Respecto al suicida, Mainländer dirá que es totalmente legítimo su acto, este parte de un especial cansancio respecto a la vida, de modo que «aquel que, cansado de la vida se plantea la pregunta “¿ser o no ser?” ha de sacar lo motivos a favor y en contra solamente de este mundo»,²⁹⁰ esto es, sin pensar en un transmundo, ni paradisíaco ni dantesco, tomando, así como piedra de toque su hastío de vivir. La filosofía de Mainländer no es empero, como en ocasiones se ha podido aseverar, una apología del suicidio (Horstmann, 1989: 137), todo lo contrario.²⁹¹ Mediante una cierta “filantropía” y exacerbación de la voluntad de la comunidad, junto con la llegada del Estado ideal, el vigor de la voluntad humana se debilitará lo suficiente como para perecer, de modo que el filósofo inmanente no es un apologeta del suicidio, sencillamente busca conducir a la humanidad a su cénit, el cual es, a la vez, el primer término de su aniquilación. (Tesis doctoral. Pp. 336-337)

²²⁴ Op. cit. *Críticas a las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. Pp. 588-589. Mas puntualmente y en línea crítica: (...). de manera que nos las tenemos que ver con una voluntad indivisa [*mit Einem ungetheilten Willen*], un punto, que el espacio desgarrar, primero, en objetivaciones, de forma maravillosa, completamente inexplicada y misteriosa. Luego el espacio desgarrar de nuevo estas objetivaciones, de la misma manera maravillosa, inexplicable y secreta, en innumerables individuos. Ya, a partir del pasaje que hemos indicado, se deduce que el sujeto produce, desde sí mismo, los individuos y las objetivaciones. (...).

²²⁵ En este tenor, Gámez matiza: “El filósofo inmanente no condena al suicida pues, sólo procura invertir su pretensión oponiéndole un contramotivo más poderoso, el Estado Ideal y la lucha por la Humanidad, pero cuando este contramotivo no es suficientemente persuasivo como para impelerle a tales proyectos, cuando el hombre siente que cada instante en el que permanece vivo es como un látigo que restalla sobre su espalda, abriéndole la carne y dejando a la vista del mediodía

mainländeriano ha encontrado una liberación al tormento que significa la vida, destruyendo el “engaño vital”. En otra línea de contraste, crítica y purificación de las verdades cardinales encontradas y desarrolladas de la doctrina de Schopenhauer, respecto a la inmanencia de su filosofía, Mainländer pone de relieve lo siguiente: (...). Schopenhauer es un filósofo trascendente, un metafísico puro [*transcendenter Philosoph, reiter Metaphysiker*]. (...).²²⁶ La filosofía pesimista mainländeriana y sus interrogantes vuelven a provocar. ¿Esta provocación mainländeriana hará eco y echará raíces en nuestra época? La espiral que conduce hacia la redención absoluta queda filosóficamente abierta para todos, una posibilidad de redimirse individualmente del error innato. La influencia de estos pensamiento y verdades en clave pesimista y sus consecuencias teórico-prácticas en la filosofía contemporánea subraya la necesidad de reconsiderar nuestras actitudes hacia la vida y la muerte, ofreciendo una perspectiva crítica y profunda sobre la existencia humana y sus problemáticas inherentes siempre enmarcadas desde la finitud. En otra línea de contraste, crítica y purificación de las verdades cardinales encontradas y desarrolladas de la doctrina de Schopenhauer, respecto a la razón del ser humano, el conocimiento intuitivo, y su papel para la redención, Mainländer puntualiza:

Yo remito, además, al § 16 del primer volumen del mundo como voluntad y representación y al capítulo 16 del segundo volumen (Complementos), donde Schopenhauer ha de rendir honor a la verdad y poner la razón en lo alto. A pesar de ello, el conocimiento intuitivo sigue siendo para él superior; y dice, en otro lugar, que el desarrollo más perfecto de la razón práctica en el verdadero y auténtico sentido de la palabra, la cúspide más elevada [526] a la que puede llegar el ser humano con el mero uso de su razón, y donde se muestra su diferencia con el animal, es el ideal, expuesto de la manera estoica. Yo demostraré que el ser humano, con su razón, puede escalar a una cúspide mucho más alta, y que la redención solo es posible mediante la razón, no mediante esa ensoñada, maravillosa e inefable intuición intelectual.²²⁷

Cuestionar nuevamente la existencia, preguntar y evaluar filosóficamente el valor de la vida y la existencia en general. Prestemos atención al eco de este fragmento póstumo de Cioran: solo es revolucionario el que cuestiona el hecho mismo de existir; todos los demás, el anarquista a la cabeza, transigen con el orden establecido.²²⁸ En este contexto, la verdadera revolución no está

el hueso desnudo; entonces, lejos de condenarle con el sufrimiento eterno en los infiernos, o de encadenarle a la vida para que pugne con el dolor hasta que, desfallecido, perezca tras terribles estertores gozando de la maldición de una lengua vida plagada de melancolía; lo que hace el filósofo inmanente, decimos, es conmiserarse por él, tomando su mano mientras se disuelve su vida en el zigzag de su pulso. “(Tesis doctoral. Pp. 583-584).

²²⁶ Op. cit. *Críticas a las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. p 592. También para continuar con el desarrollo de esta importante crítica. pp. 593-596. Según Mainländer, Schopenhauer oscila entre al ámbito trascendente y el inmanente. (...). Ibid. P. 686.

²²⁷ Ibid. P. 661.

²²⁸ En Cioran. *Cuadernos*. 1957-1972.

en las acciones ni en los cambios sociales, sino en la profunda y dolorosa reflexión sobre la propia existencia. Este cuestionamiento revela la fragilidad de nuestras construcciones sociales y personales, mostrando que cualquier esfuerzo por cambiar el mundo sin primero enfrentar la esencia de nuestra existencia es, en última instancia, vano y conformista. Esta perspectiva pesimista sugiere que la humanidad prefiere aferrarse a ilusiones de cambio y progreso en lugar de enfrentar la angustia de una existencia sin significado inherente. La defensa filosófica del suicidio en Mainländer pensada y reflexionada desde la finitud desafía el sufrimiento.

3.5. DE LO QUE SE TRATA ES DE LA REDENCIÓN DE LA EXISTENCIA (*ERLÖSUNG VOM DASEIN*)

La filosofía que ha llegado a pensar el suicidio más allá de su dimensión clínica o moral debe comenzar en una escena originaria, atravesada por el silencio y la incomodidad: el cansancio absoluto del ser. No se trata del agotamiento cotidiano ni del desgaste psicológico propio de la experiencia humana ordinaria, sino de una fatiga ontológica más radical, anterior incluso a la emergencia del mundo. En Mainländer, esta escena no constituye un accidente biográfico ni un desajuste emocional, sino la matriz ontológica desde la cual padece la existencia misma. Esta imagen es metafísica, brutal en su formulación y profunda poesía en su simultáneo simbólico, transformando radicalmente la comprensión del suicidio. No se trata de una decisión única de un contingente humano, basada en la repetición de lo micro cósmico del acto fundacional del cosmos. El suicidio humano emerge como eco-antropológico del suicidio divino, como resonancia existencial de un gesto primordial inscrito en la estructura misma del ser. Para Mainländer, el bien supremo del ser humano no es la felicidad, ni la virtud moral, ni la autorrealización espiritual. El bien supremo es la paz. Sin embargo, esta paz no puede reducirse a una simple “tranquilidad psicológica”. Posee una doble dimensión que exige ser comprendida en toda su radicalidad. En un primer nivel, la paz se manifiesta como serenidad interior, como la posibilidad de apaciguar momentáneamente la turbulencia del deseo y el sufrimiento que acompaña la vida. Incluso en un nivel más profundo, la paz remite al reposo absoluto de la nada, al silenciamiento definitivo de toda tensión ontológica. El deseo humano de que los difuntos “descansen en paz” deja de ser, en esta interpretación, una fórmula cultural o ritual. Se convierte en la expresión intuitiva de una verdad metafísica universal. La parte más importante de la existencia humana es un secreto silencioso: la vida del ser humano se desespera de la compulsión de la existencia y de la nostalgia del no-ser. De esta ontología del agotamiento, no se trata de promover la destrucción impulsiva ni de glorificar el sufrimiento, sino de comprender el significado ontológico de la desaparición. La voluntad de muerte, lejos de constituir un impulso meramente patológico, aparece como una estructura profunda del ser, como la orientación secreta de la existencia hacia su propio descanso. El sabio comprende que la redención última consiste en la desaparición total del ser. Sin embargo, movido por la compasión, decide postergar su propia liberación para contribuir a la emancipación de los demás. Aparece así la figura del “héroe sabio”, una figura trágica que participa conscientemente en el drama universal del

agotamiento del ser, transformando su comprensión en una forma de responsabilidad ética. Su crítica al realismo absoluto, al panteísmo y al monoteísmo no se limita a una discusión teórica, sino que nace de una preocupación ética fundamental: preservar la realidad del sujeto sufriente. El panteísmo, en particular, representa para Mainländer una de las formas más refinadas de negación del individuo. Al reducir toda realidad a una sustancia universal, el individuo queda convertido en una simple manifestación transitoria de una totalidad indiferente. El ser humano sufriente pierde la condición de protagonista de su destino y se transforma en un escenario pasivo de fuerzas que lo trascienden. Esta crítica plantea consecuencias decisivas para la filosofía del suicidio. Si uno se preocupa individualmente por lo real ontológico propio, su desaparición sería filosóficamente irrelevante. El discurso solo debe pensarse si el individuo es portador de una singularidad irreductible. Por ello, Mainländer desarrolla un individualismo metafísico radical. Este sujeto está constituido por una fragmentación autónoma de la divinidad que decide poner fin a su existencia. Cada muerte individual representa un paso real en el proceso de aniquilación cósmica. La desaparición individual deja de ser un acontecimiento aislado para convertirse en parte del destino universal del ser. Esta reinterpretación busca aclarar la experiencia en una ontología dinámica, donde el mundo apareció como manifestación del debilitamiento progresivo de la fuerza originaria. La obra de Mainländer no es permanente en el análisis metafísico, pero es un proyecto que tiene diversas características y profundas radicalidades sociopolíticas. Su defensa de la virginidad como interrupción de la cadena del sufrimiento constituye uno de los puntos más provocadores de su filosofía. La procreación representa la prolongación del drama del ser. Cada nacimiento implica la reactivación del sufrimiento universal. La virginidad aparece en cambio, como un acto ético extremo que interrumpe el camino del nacimiento y contribuye al proceso redentor. Paradójicamente, este pesimismo radical convive con una propuesta política de inspiración socialista. Mainländer sostiene que solo una sociedad basada en la justicia y el bienestar material puede permitir que el individuo alcance la conciencia plena de su destino ontológico. El Estado ideal no busca perpetuar la vida, sino crear las condiciones para que el ser humano reconozca con lucidez su anhelo profundo de reposo. La enigmática “Orden del Grial” simboliza este proyecto como una fraternidad espiritual orientada a preparar a la humanidad para su reconciliación final con la nada. El pesimismo de Philipp Mainländer, en estrecha conexión con las condiciones necesarias para acelerar el proceso de redención, otorga un lugar capital a la virginidad como requisito ético-existencial. Esta condición —más que un simple mandato ascético— se inscribe dentro de la

estructura misma de su sistema: no basta con convencerse intelectualmente de que es preferible el no-ser al ser; es necesario que dicha convicción filosófica encarne existencialmente en el corazón del individuo. Solo así puede producirse una verdadera transfiguración de la conciencia en torno a la vida y su negación. Mainländer exige, en efecto, que el conocimiento pesimista no permanezca en el plano abstracto, sino que se convierta en praxis redentora. Engendrar nueva vida implica, en su sistema, engendrar nuevos sufrimientos. El individuo que ha comprendido esto —es decir, que ha evaluado racional y filosóficamente el carácter trágico de la existencia— contribuye, no por mandato dogmático, sino por comprensión lúcida, a acelerar el curso de la muerte universal. La castidad, en este sentido, se vuelve un acto de responsabilidad ontológica, un gesto concreto de negación de la voluntad de vivir. Así lo expresa el propio Mainländer: “Aunque en realidad la negación de la voluntad corte el hilo de la vida del individuo en la muerte, únicamente cuando tal negación ha ocurrido en virtud de la absoluta castidad puede también tomar posesión de aquellos seres humanos que ya perviven en sus hijos...”. A pesar de que esta renuncia no garantiza una muerte absoluta —ya que los hijos prolongan la cadena del sufrimiento—, el individuo no debe dejarse perturbar por esta “imperfección” ontológica. Su tarea, entonces, es doble: procurar despertar en los hijos el verdadero conocimiento pesimista y, con delicadeza, conducirlos por el sendero de la redención. Así, la redención individual y la comunitaria marchan, en última instancia, de forma paralela. La esperanza del “Estado ideal” se vuelve aquí una construcción filosófico-política necesaria para que la humanidad entera pueda, eventualmente, consumir el “gran sacrificio”, como lo expresan las antiguas tradiciones orientales. Desde esta perspectiva, la relación entre ética y política aparece como ineludible: la negación de la voluntad no puede quedarse en la esfera privada; debe proyectarse hacia la transformación del mundo. De lo contrario, tal negación corre el riesgo de convertirse en una forma de esterilidad espiritual, que retrasa el fin universal. Mainländer articula, por tanto, una ética negativa que, lejos del quietismo egoísta, impulsa a los sabios hacia una praxis radical: comprometerse con lo colectivo para acelerar el desplome ontológico del ser. La comprensión lúcida de las “consecuencias imperfectas” de la renuncia individual implica aceptar que ambas formas de redención —la individual (*individuellen*) y la colectiva (*allgemeinen*)— son necesarias y complementarias. Una vez dentro del “proyecto redentor”, no se puede ya cerrar los ojos al destino: la humanidad, en su conjunto, debe consumir el lento camino hacia la autonegación definitiva. La paz de la nada solo será alcanzable a través del reconocimiento del sufrimiento como ley fundamental del mundo, y de la voluntad como enfermedad originaria. Es en este

marco que Mainländer enuncia con crudeza: “Lo significativo no es la lucha de la vida con la muerte en el lecho de muerte, donde triunfa la muerte, sino la lucha de la muerte con la vida durante la cópula, donde triunfa la vida.”. Este pasaje resume de manera impecable su pensamiento: el verdadero combate se da en el instante en que se engendra vida. La voluptuosidad, ese “torbellino de la lujuria” (*Taumel der Wollust*), es en realidad un triunfo momentáneo de la voluntad, una recaída del alma en las garras del ser. A cambio de un breve instante de placer, se produce una cadena de sufrimientos nuevos: se transmite el “calvario de la existencia” a otro ser condenado desde su nacimiento. Por ello, el conocimiento pesimista y redentor —es decir, la conciencia pesimista y lúcida del carácter ineludiblemente trágico de la existencia— permanece, según Mainländer, velado para la mayoría. Es deber del filósofo, del sabio inmanente, hacerlo visible. Su tarea consiste en provocar una nueva comprensión de la vida y, correlativamente, una nueva comprensión de la muerte. No desde el más allá, sino desde la finitud radical del ser, desde la conciencia dolorosa de que toda vida es transición hacia la nada. En este proceso, la redención no adopta un rostro uniforme. Mainländer lo deja claro: “Quienes tienen la certeza de la redención individual no se manifestarán de una sola y misma manera...” Algunos se retirarán en la más estricta soledad; otros continuarán sus oficios, como si nada hubiese cambiado; otros aliviarán el dolor de los más desdichados; algunos incluso se lanzarán a la lucha social con el objetivo de acelerar la consumación del Estado ideal. La pluralidad de caminos dentro del proceso redentor no contradice el fin último: todos convergen en la aniquilación. En todos ellos, late el mismo espíritu de renuncia, la misma convicción de que vivir es un error, y de que la redención solo puede hallarse en el cese absoluto del ser. A pesar de sus flaquezas teóricas, el sistema de Mainländer se revela como un eslabón fundamental para comprender la lógica del sufrimiento humano. Su fuerza reside en el intento de articular, de modo coherente, una filosofía que asuma el carácter trágico de la existencia y proponga, sin consuelos ilusorios, una vía de salida. Al incorporar la cuestión social dentro de la arquitectónica de su pensamiento, Mainländer se distancia tanto del ascetismo quietista como del humanismo progresista, trazando un camino intermedio entre la resignación y la rebelión, entre la ética negativa individual y la política redentora de la especie. Así lo expresa en uno de sus fragmentos más elevados: “Quien se repliega completamente en sí mismo [*ganz auf sich*] en la negación de la voluntad merece la total admiración de los hijos de este mundo, pues es un ‘hijo de la luz’ [*Kind des Lichts*]...” Pero aún más digno de alabanza es aquel que, inmutable en su interior, se entrega al sufrimiento del mundo para salvar a los demás. Su lucha no es heroísmo vacío: es redención

en acto. Es la figura trágica del mártir lúcido, el sabio que —ensangrentado y sin esperanza— sigue ondeando la bandera de la redención hasta que, finalmente, se apaga la luz de sus ojos. Ese es, para Mainländer, el “más puro fenómeno sobre esta tierra”: no el santo, no el asceta, sino el redentor anónimo que muere luchando por liberar al mundo de su propio ser. En este marco, Mainländer estableció una clara distinción entre el pesimista quietista y el héroe sabio. El primero, atrapado en la fatiga del mundo, opta por el suicidio o el aislamiento motivado por la pérdida de interés en los demás, redujo su comprensión del sufrimiento a una experiencia estrictamente privada. El segundo, en cambio, representa la figura trágica del conocimiento radical: es mejor que nunca, pero es la secuela inmediata de la autodestrucción. No hay posibilidad de que sea verdad el pesimismo, pero tampoco hay razón para asumir una responsabilidad histórica. El héroe sabio convierte su existencia en un instrumento ético-político, utilizando su vida como un arma orientada a la mejora de las condiciones sociales mediante la organización estatal y la formación espiritual —la educación—, con el propósito de acelerar el proceso de redención universal. En este caso, el argumento es que el cargo del continental se reduce a una invitación al suicidio constituye una lectura empobrecida y superficial. El pesimismo que propone Mainländer no es una renuncia paralizante, sino una forma de activismo metafísico. Su pensamiento impulsa la transformación de las condiciones políticas y económicas como requisito para que el conocimiento de la redención se vuelva accesible a la totalidad de la humanidad. La conciencia del carácter trágico de la existencia no conduce, en su sistema, a la mera desesperación individual, sino a una praxis orientada a preparar a la humanidad para su consumación ontológica.

Asimismo, Mainländer hereda de Eduard von Hartmann la idea de un momento histórico en que podría producirse un suicidio en masa o una negación colectiva de la voluntad. No obstante, se distancia de su predecesor al sostener que dicho acontecimiento no debe interpretarse como un acto impulsivo o irracional. Para Mainländer, esta culminación debe ser el resultado de un proceso de maduración racional y espiritual, favorecido por una estructura estatal que promueva la educación integral del individuo. Solo a través de esta lenta pedagogía del desencanto, la humanidad podría alcanzar la lucidez necesaria para reconocer que su redención no reside en la perpetuación del ser, sino en la consumación consciente de su extinción. Así, el suicidio, en el marco de esta tesis, se revela no como un gesto meramente individual ni como una patología existencial, sino como un problema filosófico de alcance ontológico, histórico y ético. Es una categoría que permite la relación entre sufrimiento,

conocimiento y redención, situada en un Mainländer dentro de una tradición pesimista que no se limita a describir el dolor del mundo, sino que intenta comprender su último sentido en la paradoja de una redención que solo puede acontecer mediante la negación definitiva del ser. Dentro del sistema mainländeriano, el llamado “Estado ideal” no es una utopía en sentido clásico, ni una proyección progresista del devenir humano. Antes bien, se trata de una etapa terminal de la historia, una estación de paso hacia la aniquilación final. Este Estado no debe ser interpretado como un paraíso terrestre, sino como el último aparato ético-político que permitirá a la humanidad completar su autonegación colectiva. Lejos de ser una síntesis armónica de la razón y la libertad, es un instrumento transitorio, cuya legitimidad radica únicamente en su capacidad para acelerar la redención de la especie. En este punto, Mainländer se separa de la tradición ilustrada y hegeliana, que concibe al Estado como encarnación del espíritu absoluto o como realización de la razón en el mundo. En cambio, su “Estado ideal” se aproxima más a un paliativo final, a un dispositivo último de civilización cuyo objetivo no es glorificar la vida, sino facilitar el tránsito ordenado hacia la muerte universal. A través de este aparato ético y social, los individuos serán lentamente conducidos —sin violencia y sin imposiciones— hacia el reconocimiento lúcido de que vivir es, en esencia, una maldición metafísica. Esta concepción encuentra una resonancia escalofriante y modernizada en el pensamiento de Ulrich Horstmann, quien, un siglo después, radicaliza el horizonte de Mainländer en clave termonuclear, biopolítica y antinatalista. Horstmann propone un “comunismo termodinámico”, una especie de planificación racional cuyo fin último es la extinción controlada de la especie humana. Su “Estado final” —si cabe llamarlo así— es aún más desencantado: ya no se trata de organizar el tránsito hacia la nada mediante la ética o el conocimiento, sino de ingenierizar el proceso de autodestrucción de la humanidad como un deber moral y cósmico. Mientras Mainländer aún conserva una esperanza filosófica en la comprensión lúcida, en la castidad voluntaria y en la ética de la renuncia, Horstmann liquida cualquier resto de trascendencia. Para él, la única posibilidad de redención radica en que la humanidad, especie fracasada y peligrosa, se auto depure sin excesiva resistencia. Donde Mainländer aún habla de martirio, lucha redentora y heroísmo silencioso, Horstmann responde con entropía, planificación suicida y disolución de la conciencia colectiva. La visión del Estado, en ambos casos, ya no remite a una institución justificada por la vida, sino a un organismo mortuorio, una maquinaria de transición cuyo sentido está exclusivamente en la eliminación del sufrimiento mediante la eliminación del ser. Desde esta óptica, la política no es más que un instrumento necrológico: su función no es preservar la vida

ni realizar ideales eternos, sino permitir que el mundo se apague con la menor violencia posible. Por ello, el Estado ideal mainländeriano debe ser entendido como una estructura provisional, ética y trágica, destinada no a consolidarse, sino a desaparecer con el cumplimiento de su misión: la guillotina ontológica de la existencia. El redentor en su versión política no es un legislador, ni un revolucionario en sentido convencional, sino un administrador lúcido del final, alguien que se niega a perpetuar el ciclo del nacimiento, del deseo y del dolor.

En la era posmoderna, Horstmann retoma este ideal en un lenguaje menos filosófico y más clínico, casi geopolítico. El comunismo de la muerte —como lo llama con tono de eslogan terminal— es la forma más avanzada del pesimismo: una política de la nada, una ética de la extinción colectiva como única forma de salvación verdadera. Donde los antiguos utopistas soñaban con una comunidad perfecta, Horstmann y Mainländer nos invitan a imaginar un mundo sin comunidad, sin reproducción, sin historia. Un mundo liberado del yugo del ser. Un nuevo desafío filosófico de corte pesimista. El pesimismo mainländeriano oscila entre un pesimismo heroico, militante y de corte activo, pues no basta con decidir terminar con la existencia individual o convencerse de que es preferible el no-ser al ser. Para Mainländer, esta filosofía debe encarnarse en el corazón de la humanidad. Optimistas y pesimistas deben, en primera instancia, madurar, sopesar, cavilar y, en segunda, desvivirse teórica y, si se da el caso, prácticamente por esta verdad pesimista. A la luz de esta filosofía de la redención estrictamente inmanente, notamos que es muy complejo establecer una toma de postura ante el suicidio y sus interrogantes, pero se ha avanzado en la cuestión, y sobre todo en la búsqueda de una comprensión no permeada por prejuicios. El filósofo-poeta logra mostrar cómo, en todo el meollo de esta controversia en torno al suicidio, se requiere una posición más crítica de fondo y aceptar el desafío existencial de cara al destino. Abiertos a entender el sufrimiento y la sensibilidad ante él (*und die Empfindlichkeit dafür*). Reflexionar seriamente la existencia como una punzante y colosal hemorragia sin *télos* no siempre nos lleva al nihilismo, fatalismo, catastrofismo o relativismo y escepticismo radical, ni mucho menos a la simplona resignación o a la inacción (pudrirse en lamentos sin fin), sino a la lucidez filosófica sin soteriología. Sin embargo, la sabiduría de Sileno que podemos extraer y resignificar del genuino pesimismo requiere mucho valor: NO SER es preferible a SER.

3.6. CONCLUSIÓN(ES) AL CAPÍTULO III

¿Ves despuntar la filosófica y redentora aurora mainländeriana? “el que siembra pesimista y filosóficamente, cosecha por la redención absoluta de todos”: (el “suicidio razonado filosóficamente” (sin procreación, ni dejar descendencia) es la redención individual (movimiento lento, pero también actuando con necesidad con suma eficacia, y sobre todo primordialmente en concordancia con el destino del universo, del mundo, de la humanidad) de la existencia para todos aquellos seres sufrientes que no queden “persuadidos con amables palabras” en función de una entrega a lo comunitario, y la lucha que vela, promociona y actúa por la redención de todos, por lo tanto, resignifica filosóficamente la finitud en el paso hacia la nada absoluta). Todos los prejuicios, estigmas, confusiones, amenazas, temores y castigos a la hora definitiva de suicidarse (auto-aniquilarse) quedan pulverizados desde las conclusiones medulares teórico-prácticas de la *Filosofía de la redención*. Este el primer gran peldaño filosófico hacia la restitución de una filosofía del suicidio, y se logró desde la corrección y revitalización (activa y pasiva, rápida, lenta, pero jamás quietista) del genuino y compasivo pesimismo filosófico y su soteriología²²⁹. En consideraciones de Gámez:

“Si el suicidio no tiene implicaciones ontológicas en el esquema teleológico de Mainländer, entonces, ¿qué lugar ocupa en su obra? Como se ha indicado, y en oposición al juicio de Ciraci (2006: 67), el suicidio no se nos antoja un tema central en la *Philosophie der Erlösung*; ahora bien, es una obviedad el hecho de que sí es tematizado por Mainländer, y ello precisamente porque encuentra la necesidad de aclarar de forma precisa qué lugar ocupa la auto-redención en todo su sistema, a fin de evitar los equívocos en que, irónicamente, han acabado incurriendo no pocos hermeneutas de su obra. El suicidio debe ser interpretado en Mainländer desde una vertiente ética, o más específicamente, bioética. En la medida en que la labor para con el suicida consiste en acompañar en base a la compasión, y en el caso de que no sea posible disuadirle de su voluntad eliminar la causa del sufrimiento, i. e., su propia vida; podemos interpretar que Mainländer apela a un principio de beneficencia radical, cuyo fin es «prevenir el daño, eliminar el daño o hacer el bien a otros» (Siurana, 2010: 125).²³⁰

²³⁰ Gámez señala muy acertadamente: “Siendo evidente, como lo es, que para Mainländer el suicidio no tiene competencias ontológicas en lo que respecta al debilitamiento del universo en su conjunto, pues sólo implica la fragmentación del individuo o tipo que antaño conformaban los enlaces químicos que lo constituían, se concluye pues que el suicidio tiene una connotación ética y no ontológica en su filosofía; ya que «ambos quieren pues, lo mismo, y ambos alcanzan lo que quieren; la diferencia entre ellos radica en la clase de movimiento que adoptan. La negación de la voluntad de vivir constituye un movimiento más rápido que la afirmación». “ (Tesis doctoral. P. 579).

Hermanos, amigos y compañeros de sufrimiento (optimistas y pesimistas, afirmadores y negadores de la vida, doctos y brutos, héroes, sabios y héroes sabios: todos finitos, mortales y sufrientes) en las absurdas jornadas (placer, displacer, felicidad, sufrimiento, hastío, carencias, dolores y luchas) de la miserable vida y la existencia en general, no temas, contribuyes suicidándote al camino que conduce a la redención. ¡Lento pero seguro! La filosofía mainlanderiana imposibilita filosóficamente que seas juzgado y vilipendiado, pues asumir y reconocer el néctar de ambrosía de la verdad pesimista, consuela y si su sabor sobrepasa toda delicia, y eres capaz de asumir una misión redentora, ¡adelante, lleva a todos los paladares la posibilidad de ese néctar! ¡Al mal paso darle prisa! La defensa y justificación filosófica no es una “simplona apología o recomendación” ¡sino una provocación filosófica para los tiempos venideros! Enamorados o desenamorados de la muerte, la redención absoluta de la existencia es posibilitada para todos; el anhelo de redención fermenta en simbiosis de teoría y práctica. Es un pesimista “néctar de ambrosía”, y repetimos de la mano de Philipp Mainländer con él, y con él iconoclasta maestro, pionero, discípulo y vengador de la filosofía Arthur Schopenhauer: ¡Sin lucha no hay victoria! Maestro y discípulo (desde sus cosmovisiones pesimistas de cara a la humanidad sufriente) aquí se dan la mano (cada uno desde su personal y subjetiva paranoia filosófica (trascendente, inmanente o una combinación, mediación o regulación de ambos campos), desde sus similitudes y discrepancias, aciertos y desaciertos, paradojas, consuelos y desconsuelos). Esta sabiduría pesimista en toda su pureza y depuración filosófica está destinada a todos por igual. Ambos filósofos pesimistas se enfrentan a lo insondable, sin temor, con convicción y desde una sinceridad filosófica, y con una colosal compasión hacia todos los seres que sufren. *Trost muß eine Erlösung* (El consuelo debe ser una redención). Hay que extraer y tomar a manos llenas los que nos resulte útil y verdadero de estas propuestas redentoras (no sectaria, obsesiva, romántica o dogmáticamente o en su extrema literalidad), sino “filosóficamente” para entender al ser humano, la condición humana, el mundo, la vida y la existencia en general.

La filosofía de la redención de Philipp Mainländer presenta un desafío radical al enfoque optimista de la existencia, alargado en la intersección del sufrimiento y la muerte. Su defensa filosófica del suicidio no se limita a una simple justificación, sino que se convierte en un acto de liberación frente al tormento existencial inherente a la vida. Mainländer sostiene que, al comprender la futilidad del ser y el sufrimiento consustancial a nuestra condición, podemos resignificar el suicidio como una opción digna y razonada, una forma de alcanzar la aniquilación y, por ende, la redención. El contraste y la crítica a la visión de Schopenhauer revelan la

ambigüedad de la filosofía pesimista; mientras Schopenhauer considera el suicidio como una afirmación de la voluntad de vivir en momentos de desesperación, Mainländer lo interpreta como una valentía de renunciar a las ataduras del sufrimiento. Esta reinterpretación ofrece un régimen de compasión hacia el sufrimiento humano, proponiendo que el verdadero consuelo y la liberación se encuentran en el entendimiento de la finitud. Así, este capítulo nos invita a aceptar la muerte no como un final, sino como un medio hacia la libertad absoluta. Al sumergirnos en el enigma de la existencia, nos instiga a cuestionar la validez del valor de la vida misma, abriendo un espacio para la reflexión crítica y el entendimiento del sufrimiento como parte integral de la experiencia humana. Mainländer, con su inquebrantable defensa del ateísmo científico y su visión redentora, nos recuerda que en nuestra búsqueda de sentido debemos enfrentar nuestras verdades más profundas y vulnerables. La filosofía a través de un pesimismo crítico, entonces, se convierte en un camino hacia la redención, donde cada individuo tiene la responsabilidad de asumir su propio destino y la capacidad de encontrar consuelo y significado a través del conocimiento y la aceptación de la inexorabilidad del paso de la vida hacia la muerte. Si aferrarse a la vida es igual a perpetuar el dolor, en esta perspectiva pesimista, la lucha por la redención se revela como un acto de inmensa valentía y reflexión, un grito de liberación que resuena a través de la finitud, instando a cada uno a abrazar su realidad y actuar en consecuencia, tal vez incluso permitiéndose el consuelo de la nada. En este punto, es importante no olvidar el proto-aforismo póstumo de Cioran: “Solo es revolucionario el que se cuestiona el hecho mismo de existir; los demás, el anarquista a la cabeza, transigen con el orden establecido”. ¡Larga vida al pesimismo filosófico! ¡Larga vida a la filosofía! ¡Larga vida a la búsqueda desinteresada por la verdad desnuda! ¡Enfrentémonos (no solamente desde la filosofía) nuevamente a lo insondable! ¡Descifremos (no solamente desde la filosofía) nuevamente el enigma del mundo! ***¡Volvamos a cuestionar el hecho mismo de existir!***

CAPÍTULO IV

¿QUÉ NOS ENSEÑA EL CADÁVER DE UN SUICIDA?: UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA FINAL SOBRE EL SUICIDIO

El latido del mundo es su fragilidad. Sin ella, el universo y la naturaleza seguirían existiendo, pero no así el mundo. Asumir la fragilidad de este supone también -porque los humanos somos seres en el mundo- aceptar aspectos de nuestra condición que, a menudo, no son fáciles de admitir; por ejemplo, que existimos y que, en consecuencia, somos más lo que nos pasa que lo que decidimos, que somos finitos, contingentes, y no podemos controlar nuestras vidas, que no hay un sentido metafísico que nos de cobijo, que nunca podemos cruzar las puertas del paraíso, que el mal y el infierno son posibilidades históricas que pueden en cualquier momento hacer acto de presencia, que vivimos, como anuncio Rilke en las *Elegías de Duino*, siempre en despedida...

Joan- Carles Mélich. *La fragilidad del mundo. Ensayo sobre un tiempo precario*. (2021)

El temor a Dios es el temor a la muerte (*Todesfurcht*), la confianza en Dios, es desprecio a la muerte (*Todesverachtung*).

Solo aquel que ha superado el temor a la muerte puede producir en su ánimo la exquisita y perfumada, la indiscutible, incommovible e incondicional flor de la confianza; pues, ¿qué hay en el mundo que pueda preocuparle aún a tal ser humano? ¿La penuria? No tiene miedo a morir de hambre. ¿Enemigos? Estos, como mucho, pueden asesinarlo, y la muerte es algo que ya no le inquieta. ¿El dolor corporal? Si este se vuelve insoportable, él, que es un «extranjero en la tierra», no tarda ni un minuto en abandonar su cuerpo. Por eso, el desprecio a la muerte constituye el fundamento y condición *sine qua non* de la auténtica confianza. Pero ¿cómo se puede conseguir? A través de la religión y a través de la filosofía.

Philipp Mainländer. *Filosofía de la redención*. (1876)

4. INTRODUCCIÓN GENERAL AL CAPÍTULO IV

La premisa que sostiene el presente capítulo final es que la fragilidad del mundo no constituye una deficiencia accidental, sino su único latido real, su núcleo ontológico innegociable. En la arquitectura metafísica de Philipp Mainländer, la aceptación de la finitud no es una capitulación ante la desesperación, sino un ejercicio de honestidad intelectual frente al "Error Innato" de la existencia. Reconocer nuestra condición contingente —ser más lo que nos sucede que lo que decidimos— es dismantelar la tiranía de los sentidos metafísicos que pretenden darnos cobijo en un cosmos en ruinas. Esta lucidez pesimista es la que nos permite habitar la "condición de despedida" que define al animal humano. Esta toma de conciencia pesimista y trágica redefine radicalmente la soberanía individual. El tránsito de la "confianza en Dios" —que no es sino un miedo a la muerte (*Todesfurcht*) disfrazado de piedad— hacia el "desprecio a la muerte" (*Todesverachtung*) marca el nacimiento del sujeto verdaderamente autónomo. ¿Y qué implica este cambio de paradigma? En la arquitectura metafísica de Philipp Mainländer, la aceptación de la finitud no es una capitulación ante el espanto, sino el ejercicio supremo de honestidad frente al *Angeborener Fehler* —el Error Innato— de la existencia. Reconocer nuestra contingencia —ser más lo que nos padece que lo que decidimos— implica dismantelar la tiranía de esos "sentidos metafísicos" que pretenden ofrecernos un refugio ilusorio en un cosmos que es, en esencia, un osario en expansión. Esta fragilidad nos exige, por tanto, un método riguroso para escrutar la negación voluntaria de la voluntad. Abordar el suicidio exige una metodología que trascienda la esterilidad del diagnóstico clínico y la reducción patológica de la psiquiatría, esa "policía de la supervivencia". Proponemos aquí una filosofía encarnada, donde el cuerpo del suicida no es un despojo biológico, sino la culminación de una coherencia ontológica suprema. La claridad estratégica es vital para rescatar este acto de la censura moral y situarlo en el terreno de la razón pura. El análisis propuesto en este capítulo final se estructura en tres fases de combate intelectual:

- I. Escrutar (*Scrūtīnāre*): Incursionar en las ruinas del sistema para habitar sus contradicciones. No es una lectura contemplativa, sino una inmersión en los escombros para ganar claridad sobre las fisuras del Ser.
- II. Cincelar (*Cingellāre*): Ejecutar una interpretación afilada que extraiga los conceptos fundamentales para re-analizarlos y re-interpretarlos bajo una luz mordaz, despojándolos de los sedantes optimistas

III. Provocar y Desafiar (*Provocāre / Disfidāre*): Un ejercicio de *parresía* filosófica pesimista para cuestionar el valor "incuestionable" de la vida y desafiar el ciclo de tortura existencial.

En la ontología mainländeriana, el cadáver es el símbolo de la máxima lucidez; no es un residuo, sino el testimonio de una voluntad que ha alcanzado su *telos*. Ante el cadáver, el filósofo interroga a la naturaleza sobre la permanencia de la "Idea". La respuesta es una sentencia: la "Idea" solo persiste en el rejuvenecimiento del fenómeno mediante la procreación; pero en el suicida célibe, la extinción es total. El cadáver es la prueba empírica de que la redención es posible. ¿Qué nos enseña esto desde un marco pesimista? Nos enseña la abolición de la autoconsciencia, la disolución del entendimiento y la extinción absoluta de la *Wille* (Voluntad). El cadáver es la negación radical del "contrato vital que nunca firmamos". Mientras el optimismo moral intenta blindar la vida con una sacralidad artificiosa, el cadáver desenmascara la existencia como una carga que puede —y debe— ser evaluada y rechazada. Para Mainländer, la redención es una responsabilidad ontológica y ética individual y colectiva. Aquí, la castidad se revela como una estrategia superior al "suicidio aislado" de comprensión pesimista (suicidio por desesperación). Engendrar es un crimen de lesa humanidad: es condenar a un tercero al martirio de tortura y sufrimiento abismal. La redención exige anular la Voluntad en dos frentes mediante el suicidio genético: la eliminación del fenómeno presente (matar al mensajero) y la interrupción del mensaje de dolor (cesar la transmisión de la Voluntad). Distinguimos, por tanto, dos figuras: el *Pesimista quietista*, que busca el escape como una fatiga privada, y el *Héroe sabio*. Este último es el "mártir lúcido" que realiza la *homoiosis theos* (semejanza con Dios), ejecutando el acto que al principio divino le estuvo vedado: el tránsito a la nada. El héroe sabio utiliza su vida como una herramienta pedagógica y política, trabajando por mejorar el mundo solo para acelerar su liquidación definitiva. Surge la paradoja de un "pesimismo radical" que abraza el socialismo. Sin embargo, el "Estado Ideal" de Mainländer no es una utopía de la felicidad, sino una especie de "guillotina ontológica". La resolución de la (cuestión social) es el medio para que el ser humano, libre por fin de las distracciones de la supervivencia, reconozca su anhelo profundo de reposo. El bienestar es el lubricante para que la humanidad alcance la lucidez necesaria para el "gran sacrificio". Esta postura es una crítica feroz a Eduard von Hartmann, ese "Calígula filosófico" que sacrifica al individuo en el altar de un Inconsciente que exige mundos sucesivos, y a Julius Bahnsen, cuya dialéctica condena al sujeto a un grito eterno sin salida. Frente a ellos, el presente

capítulo constituye un ajuste de cuentas con la "tiranía sagrada" de la vida. La red lógica es inquebrantable: el error innato exige un escrutinio metodológico que nos revela la verdad del cadáver. Esta verdad dicta una ética del suicidio y de la castidad (antinatalismo) que solo es realizable plenamente en un Estado social que libere al animal humano sufriente de la penuria para que este pueda, finalmente, abrazar su redención. Reivindicamos la *parresía* pesimista: la valentía de decir la verdad sobre el sufrimiento abismal sin recurrir a narcóticos teológicos.

4.1. ¿QUÉ NOS ENSEÑA EL CADÁVER DE UN SUICIDA? UNA REFLEXIÓN FILOSÓFICA FINAL SOBRE EL SUICIDIO Y SUS INTERROGANTES

(...). ante un cadáver, el filósofo inmanente debe preguntar a la naturaleza: ¿se ha destruido la idea o continúa viviendo? La naturaleza siempre responderá: está muerta, pero sigue viviendo. Está muerta, si el individuo no se rejuveneció a través de la procreación; sin embargo, si tuvo hijos, sigue viviendo. La respuesta no solo le satisface a él [*ihn*], su primera parte es también para algunos, cuyo carácter se ha de tomar de hecho en serio, como el del déspota, el ambicioso o el voluptuoso (que no puede dar tres pasos sin caer en un burdel), la palabra de mayor consuelo entre todas las palabras consoladoras que existan y que, en su momento, será válida para todos.

Philipp Mainländer. *Filosofía de la redención*. (1876)

Solo quiero preguntar con toda simpleza: ¿qué nos enseña un cadáver? Nos enseña que no solo se han extinguido la autoconsciencia, la razón, el entendimiento, etc., sino también la voluntad [*Wille*]. La totalidad de la idea del ser humano [*Die ganze Idee Mensch*].

Philipp Mainländer. *Filosofía de la redención*. (1876)

Escudriñar (*Scrutinäre*) un sistema filosófico, implica en primera instancia internarse una temporada en él, para profundizar, localizar influencias y predecesores e intentar disolver las contradicciones y paradojas, ganar claridad y comprensión contextual, temática, conceptual y filosófica (es habitar sus ruinas, recorrer/enfrentar sus contradicciones y descifrar el origen de sus fisuras). Posteriormente, situarse en un punto de partida, extraer ideas importantes para re-pensar y re-analizar, polemizar, establecer ciertas críticas y en suma ir más allá, esto es *pensar más allá*. Cincelar (*Cingelläre*) una interpretación filosófica para provocar (*provocäre*) y desafiar (*disfidäre*) a la reflexión. En el caso particular de Philipp Mainländer, y su obra filosófica, me interno en el núcleo temático de un tópico, el suicidio, para aclararlo, afrontarlo y ampliar miras filosóficas. El uso regulativo de su filosofía, los prejuicios que han generado/posibilitado e imposibilitado la recepción e interpretación de su obra, los conceptos colindantes, conceptos fuertes, conceptos menores y su interrelación, el punto de partida y las intenciones de su obra, las críticas, aclaraciones, reinterpretaciones y modificaciones de su filosofía pesimista, combativa y consoladora. No olvidemos el error innato (*angeborener Fehler*). Volvamos a cuestionar el incuestionado valor de la vida, y el hecho mismo de existir en el tragicómico naufragio existencial de todos nuestros hermanos de sufrimiento, y compañeros de miserias (*unsere Brüder im Leid und Gefährten im Elend*) que anhelan desesperada y consoladoramente por la redención individual y colectiva del sufrimiento (*die individuelle und kollektive Erlösung vom Leiden*). Destruir el ciclo de tortura eterno, desafiar el abismal sufrimiento (*abgründiges Leiden*) como parte integral de la

existencia humana desde la finitud, con serenidad, con compasión, con resignación y con un coraje filosófico reconfigurado por el saber, y la autocomprensión del carácter individual desde una comprensión del destino, y una reconciliación filosófica con él, si le seguimos la pista críticamente a la filosofía global de Mainländer, y sobre todo a su proyecto redentor. En esta serie de ideas y conclusiones de corte pesimista pongo de relieve, la idea de una comunidad de seres humanos unidos por el dolor y las dificultades provocadas por el colosal sufrimiento desplegado en la vida, un desafío filosófico y un llamado de solidaridad en la comprensión pesimista de una infinita miseria compartida, y sobre todo el combate hacia esa miseria hermanada en la fútil y vana existencia, pero sin esperanza, consuelos o ecos y sombras de subterfugios metafísicos. Todos los “castillos en el aire” se disuelven y trituran desde el pesimismo filosófico, aunque somos finitos (limitados por la mortalidad), podemos enfrentar y desafiar el dolor de ser y existir con una comprensión filosófica profunda, y valentía intelectual a través de una digna conclusión filosófica de corte pesimista y activa ante el problema capital del valor de la vida y la existencia en general. La afirmación de que el valor de la vida siempre permanece incuestionable puede ser fértilmente cuestionada desde diversas perspectivas filosóficas, éticas y bio-éticas. Sin embargo, en muchos contextos culturales y sociales, se sostiene que el valor intrínseco de la vida es un principio fundamental.

El estudio del suicidio en la obra de Philipp Mainländer no debe aproximarse desde la esterilidad del análisis clínico ni bajo la lente reduccionista de la patología psiquiátrica. Al contrario, nos hallamos ante una filosofía encarnada; el cuerpo del suicida no representa un despojo, sino la culminación de un proceso de pensamiento que halla en el cese biológico su máxima coherencia ontológica. Si aceptamos, siguiendo la premisa de Joan-Carles Mélich, que la "fragilidad" constituye el latido fundamental y constitutivo del mundo, el suicida es aquel individuo que ha decidido, mediante un acto de razón pura, dejar de escuchar ese latido para sintonizar definitivamente con el silencio del No-Ser. Para comprender la arquitectura de la redención de la existencia (*Erlösung vom Dasein*) en Mainländer, resulta indispensable integrar la virginidad como una pieza estratégica del engranaje metafísico. Sin la castidad, el suicidio corre el riesgo de degenerar en una "seca taxidermia del espíritu", un acto que elimina al sujeto, pero mantiene intacta la raíz del sufrimiento universal. La redención es un proceso dual que exige la anulación de la Voluntad en dos frentes indisolubles: el fenómeno presente y la potencia futura. En este marco, surge la categoría de “suicidio genético, que permite establecer una distinción operativa fundamental para la ética del pesimismo. Resignificando y cumpliendo con dos

funciones fundamentales de cara al proyecto redentor, en primera instancia la función de eliminar el *fenómeno* presente; es el acto de "matar al mensajero" que ya padece el mundo, en segunda instancia cumple la función de eliminar los posibles *fenómenos* sufrientes del porvenir; es el acto de "detener el mensaje" de dolor que la Voluntad pretende seguir transmitiendo. Esta "responsabilidad ontológica" es la que dota al suicidio de una dimensión ética superior y colectiva. Al abstenerse de procrear, el individuo asegura que su búsqueda de descanso no sea un gesto egoísta, sino un compromiso pesimista y radical con la interrupción de la cadena de dolor y sufrimientos (presentes y futuros). Engendrar es, en última instancia, condenar a un tercero al martirio o al suicidio; por ello, la virginidad blindada la redención individual transformándola en un acto de piedad hacia los no-nacidos. Frente a las objeciones que pretenden reducir el pesimismo a un "dogma religioso inverso", este estudio se fundamenta en una metodología de pesimismo escéptico e immanente. No se postula que la vida carezca de valor por una revelación mística o una intuición irracional, sino por una eudaimonología pesimista empírica basada en la observación rigurosa del dolor compartido entre los *Brüder im Leid* (hermanos en el sufrimiento). Bajo este enfoque filosófico de corte pesimista, la vida se revela no como un don sagrado, sino como un error innato. El pesimismo, entonces, no es una fe en la Nada, sino un escepticismo radical que utiliza la parresía pesimista para decir combatir el sufrimiento abismal.

Esta resignificación y actualización de la filosofía mainländeriana responde a la necesidad de demostrar que el sistema de Mainländer no es una apología del suicidio, sino una provocación filosófica desde la finitud. En última instancia, se reivindica la potestad del individuo para decidir el cierre de su propia vida ante una existencia que, por su propio peso de dolor, sufrimiento y hastío, ha perdido cualquier capacidad de autojustificación. Este capítulo final se adentra en estas paradojas pesimistas, examinando cómo dentro del marco filosófico mainländeriano, el ser humano, al ser el punto donde la Voluntad de Muerte se vuelve autoconsciente, se enfrenta al imperativo ético de colaborar con este destino cósmico (redención individual y colectiva). El suicidio individual deja de ser una tragedia personal o un acto de libertad, para convertirse en la manifestación racional más elevada, el posible medio en algunos casos y no de forma esencial o lógicamente prescriptiva e imperativa para acelerar la redención individual y poner fin al ciclo de dolor individual que se autoperpetúa. Es precisamente en este punto de fricción y contraste donde la tesis capital de Mainländer debe ser sometida al calor del rigor escéptico, examinarse y ponerse en tela de juicio, en búsqueda de comprensión filosófica desde la finitud. Si bien el

filósofo pesimista hace afirmaciones muy enfáticas sobre que no hay un sentido ni un valor de la vida, debemos evitar caer en un dogmatismo sobre el no valor de la vida insentido de la vida y la existencia en general. El objetivo central de este capítulo final, es, por lo tanto, mostrar claramente qué estamos probando al respecto de Mainländer. La tarea no es aceptar acríticamente que "la vida no tiene valor", sino analizar la consistencia de sus argumentos para llegar a esa conclusión. La fuerza de su filosofía pesimista radica, paradójicamente, en el escepticismo radical sobre la trascendencia y el optimismo. Pero el valor de la vida, como Mainländer mismo lo demuestra con su propia existencia filosófica, no se gana con dogmas, sino con una confrontación honesta de la experiencia (desde la inmanencia). Al exponer las premisas duras y polémicas de Mainländer: la vida carece de valor y el objetivo teleológico final de todo es la aniquilación absoluta, lo que se busca es medir filosóficamente (sin romantizar, ni endiosar) la coherencia entre su pesimismo, y la posibilidad de un valor intrínseco, entendiendo que la redención, en su sentido más profundo, solo puede ser válida si se sostiene en una dialéctica pesimista rigurosa, no en una mera declaración de la nada (ya que este asunto requiere un análisis cuidadoso para evitar simplificaciones y confusiones). El cadáver de un suicida (entendido en sentido filosófico, y a contra luz del pesimismo mainländeriano) no es solo un mero cuerpo sin vida caído y desecho: es una especie de filosofía encarnada, una negación radical del milenarismo y optimista contrato vital que nunca firmamos. Acercarse a su obra es descender: hacia el pesimismo, hacia el fin, hacia la muerte. El suicidio es aquí no solo un gesto desesperado, sino un acto de lucidez y provocación.

¿Qué nos enseña el cadáver de un suicida? Nos enseña que se ha extinguido la autoconsciencia, la razón, el entendimiento y la voluntad. Nos enseña que la totalidad de la idea humana ha sido cancelada voluntariamente. Y que en ello no hay derrota, sino justicia. Esta tesis se interna en el núcleo temático del suicidio no para condenarlo ni glorificarlo, sino para repensarlo y desafiarlo nuevamente. Analiza sus fundamentos, sus ecos y su potencia desde una perspectiva filosófica en donde la ética se curva hacia el abismo, y no huye de él. Volvamos entonces al error innato (*angeborener Fehler*). A ese absurdo de haber nacido que constituye la raíz de todo mal. Interroguemos nuevamente el supuesto valor incuestionable de la vida, de la existencia en sí, en medio del naufragio tragicómico de nuestros hermanos en el sufrimiento y compañeros en la miseria (*unsere Brüder im Leid und Gefährten im Elend*). Bajo esta óptica, pensar el suicidio es reivindicar la dignidad del acto de terminar. No hay en ello un gesto heroico, pero sí una afirmación lúcida. La vida, sostenida por discursos religiosos, utilitaristas y humanistas, se

ha convertido en una tiranía sagrada que impide pensar su propia negación. La filosofía pesimista, en cambio, derrumba esos castillos en el aire y revela lo que late debajo: desesperación, repetición, fatiga. Esta comunidad imaginaria que propongo –compuesta por seres humanos que han comprendido el sufrimiento como estructura ontológica– no es una comunidad de esperanza, sino de verdad. Su ética no consiste en perpetuar la vida a toda costa, sino en examinarla, interrogarla y, si es necesario, rechazarla. No desde la desesperación, sino desde la más serena y radical comprensión filosófica. La afirmación según la cual “la vida tiene un valor incuestionable” es, en el mejor de los casos, un dogma sin justificación racional. Bajo las lentes oscuras del pesimismo filosófico, esta afirmación se revela como una ilusión sostenida por la necesidad de justificar lo injustificable: la existencia misma. El optimismo moral de la modernidad, tanto en su versión secular como religiosa, ha blindado a la vida con una sacralidad artificiosa. Desde el humanismo laico que predica la dignidad inherente del ser humano, hasta el utilitarismo que mide el valor en términos de felicidad cuantificable, todos coinciden en un punto: hay que seguir viviendo. ¿Por qué? Porque sí. Porque hacerlo, aunque absurdo, parece menos ofensivo que admitir lo contrario. El pesimismo –ese que Mainländer asume y da por supuesto schopenhauerianamente, y Horstmann convierte en profecía termonuclear– no niega el valor de la vida: lo interroga y tritura hasta su disolución. No busca destruirla por odio, sino comprenderla hasta donde estalla. Y en ese estallido aparece una alternativa: la negación voluntaria, la retirada lúcida, la redención individual-suicida. El acto de morir voluntariamente, entendido no como impulso irracional sino como conclusión filosófica, subvierte todos los pactos tácitos que sostienen al mundo. Porque muestra que no hay contrato, que no se pidió nacer, que la permanencia no es deber sino condena. El suicidio, entonces, puede no ser una enfermedad, sino una forma de salud filosófica, de higiene ontológica.

Ahora bien, el tratamiento del suicidio como imperativo moral no es menos inquietante. Postular que todos los hombres “deberían” morir voluntariamente sería repetir el mismo gesto normativo que criticamos. El pesimismo filosófico pensado y reflexionado así, no impone, ni prescribe: ilumina. Señala el abismo, pero no empuja. Sugiere que, ante ciertas condiciones, la muerte puede ser no un mal, sino un alivio legítimo, un acto de afirmación contra el sufrimiento perpetuo. La defensa filosófica del suicidio, en cambio, no se plantea como deber sino como derecho. Un derecho que no se exige, sino que se reconoce. No toda vida merece ser continuada. No todo dolor puede ser redimido. Y a veces, la más grande muestra de respeto por uno mismo, es decir: basta. Lo que aquí se propone es una reinterpretación activa del suicidio desde una

óptica pesimista que no lo glorifica ni lo patologiza. Esta defensa, lejos de toda trivialización, parte de una ontología del sufrimiento que no considera a la vida un don, sino un accidente. Un accidente que puede y debe ser evaluado por cada individuo. Porque si hay algo que verdaderamente le pertenece al ser humano, es su derecho a morir. Esta defensa no impone el suicidio como una “solución universal”, sino que lo restituye como posibilidad legítima ante la vida entendida como catástrofe sostenida. La defensa pesimista del suicidio no es un “llamado a la muerte”, sino una recuperación de la soberanía individual sobre el único bien que nos fue impuesto: la existencia. Y si la vida no fue una elección, al menos la muerte puede ser una decisión. El concepto de libertad individual, tantas veces utilizado para justificar la vida, encuentra su límite en la posibilidad misma de negarla. ¿Qué significa ser libre si no se puede elegir dejar de existir? Toda autonomía que niegue esta opción es ilusoria, una coartada del sistema para perpetuar su maquinaria de reproducción biológica. En su silencio final, el suicida se erige como figura filosófica: ha evaluado, ha comprendido y ha resuelto. Por ello, una defensa filosófica del suicidio debe comenzar por disolver la metafísica de la culpa, el determinismo y las variopintas mutaciones del optimismo. El que muere por decisión no traiciona a la vida; la desenmascara. No huye: expone. Es un testimonio radical de que el sufrimiento no siempre tiene sentido, ni redención, ni valor pedagógico. A veces, simplemente, duele (a veces es imposible. Y es precisamente en esa lucidez –sin consuelo, sin teología, sin esperanza– donde el suicidio se convierte en posibilidad ética sin soteriología, sin ilusión de redención. En lugar de promover una “teleología” de la vida como proceso inevitable hacia alguna plenitud, se admite la posibilidad de que no haya ningún destino, que el dolor no lleve a ninguna parte, y que, por tanto, renunciar a seguir participando en este juego macabro sea, en última instancia, razonable.

Desde esta óptica, la redención ya no se proyecta en un más allá, ni en un futuro ideal. Redimirse es interrumpir. Cerrar el ciclo. No por desesperación, sino por comprensión. La ética pesimista no se funda en la esperanza, sino en la aceptación lúcida de que vivir no fue un privilegio, sino una imposición. Una imposición que puede ser desactivada. La filosofía del suicidio, pensada así, no es una apología: es un ajuste de cuentas. Una lectura crítica de la existencia desde su núcleo más sombrío. Es también una propuesta: devolver al individuo su soberanía última, permitirle ejercer el poder de decir “no” al sufrimiento cuando este ha devenido estructura. El pesimismo, en este contexto, no es un lamento. Es resistencia. Una resistencia que ya no cree en revoluciones sociales, ni en salvaciones místicas, ni en progresos indefinidos. Cree, sencillamente, en la lucidez. Y si la lucidez lleva al acto, entonces que el acto no sea interpretado

como locura, sino como pensamiento. A lo largo de la historia, el suicidio ha sido sistemáticamente expulsado del ámbito de lo pensable. Se le ha atribuido, según la época, el estatuto de pecado, de crimen, de patología. La razón: no puede permitirse que alguien cuestione el axioma de la vida desde su núcleo más radical. La sola existencia de un suicida interrumpe el relato colectivo de sentido. Es una fractura. Un quiebre ontológico. Por eso, pensar el suicidio es mucho más que discutir un acto individual: es desafiar toda la arquitectura simbólica sobre la cual se sostiene la ilusión de que vivir vale la pena. En el mismo acto de morir voluntariamente se pone en entredicho no sólo el valor de la vida, sino su fundamento mismo. ¿Qué queda cuando el sentido se disuelve? ¿Qué queda cuando el deseo se apaga? El cadáver del suicida responde: queda el silencio. Y ese silencio es más honesto que mil tratados de ética optimista.

La pregunta que asedia estas páginas es brutal, pero necesaria: ¿por qué vivir si el sufrimiento es estructural, irreparable y sin justificación? A esta pregunta, el pesimismo ofrece una respuesta que no intenta anestesiar: no hay por qué. El mundo no es hogar; el cuerpo, no es refugio; la conciencia, no es don. Todo lo que se nos ha dicho sobre la vida es una elaboración cultural que busca encubrir su violencia originaria: la de haber sido arrojados al ser sin consentimiento. Es una ruptura con la reproducción ciega, con la obediencia biológica, con el absurdo glorificado. Desde esta perspectiva, no hay imperativo más radical que el de reconocer el derecho a morir sin culpa, sin condena, sin redención mítica. El suicidio, concebido filosóficamente, no exige aplausos ni lágrimas: exige comprensión. Solo en esa comprensión se abre un espacio de respeto hacia quienes, habiendo comprendido el sinsentido, optan por ponerle fin. La ética del pesimismo no puede sino concluir en una defensa de esta posibilidad. Porque si se niega esta opción, toda autonomía se convierte en farsa. No hay libertad real mientras no se acepte el derecho a desaparecer. No hay ética plena mientras no se pueda decir “basta” sin ser castigado. La vida –nos dice la tradición– debe ser defendida. Pero ¿qué significa defender algo cuya estructura íntima es el dolor? Defender la vida, en este contexto, es defender el sufrimiento, la repetición, la espera sin objeto. El suicidio, entonces, no es un atentado contra el valor supremo: es el reconocimiento lúcido de que ese valor ha sido una ficción piadosa. La experiencia trágica del existir nos coloca en un campo minado de ilusiones. La religión, la psicología, la ideología del desarrollo personal... la difusa bruma de la ilusión del progreso a toda costa, todas operan como dispositivos que conjuran la tentación del fin. Pero cuando esas redes se disuelven, cuando el lenguaje ya no consuela, ni el cuerpo sostiene, ni el futuro promete, solo queda una cosa: el pensamiento puro enfrentado a su límite. Y en ese límite, el suicidio aparece

no como error, sino como veredicto. Veredicto sobre una vida no solicitada, una conciencia sin redención, un mundo que no justifica su peso. Esta reconceptualización no propone una apología, sino una apertura. Abrir el campo filosófico para que en él quepan no solo los discursos de la vida, sino también los del final. Abrir la ética para que acoja también al que se despide. Abrir la razón para que entienda que no siempre hay motivos para seguir. Mainländer y Horstmann nos invitan a disolver los mitos que sostienen la prolongación automática de la existencia. Nos entregan una imagen del ser humano no como proyecto o promesa, sino como residuo, como error que, al reconocer su condición, puede redimirse... desapareciendo. Esta desaparición no es derrota, sino acto de coherencia. Una ética de la extinción voluntaria. La filosofía del suicidio, así entendida, se convierte en un gesto de restitución.

El suicida no es cobarde ni héroe: es un filósofo sin cátedra, un místico sin dios, un testigo que, al ver demasiado, no soporta más. El cadáver de un suicida no demanda juicio, sino silencio. Y en ese silencio, quizás, escuchemos lo único verdadero que esta existencia puede ofrecernos: el derecho a terminarla. Por ejemplo, dentro del marco de la filosofía pesimista-optimista de Eduard von Hartmann —y sus perspectivas sobre el suicidio, la redención y la entrega a lo comunitario— (Mainländer, no sin una mordacidad visceral, lo acusa de ser un “pequeño Nerón, o Calígula filosófico”, que sacrifica al individuo concreto en el altar impersonal de su Moloch inconsciente, y por ello profetiza que su helada filosofía panteísta jamás gozará de muchos adeptos), se advierte una tendencia general a invalidar metafísicamente el suicidio. Hartmann, partiendo del problema radical del sufrimiento —siguiendo a Schopenhauer, aunque de forma ecléctica y modificada—, condena el suicidio por considerarlo una evasión del sufrimiento personal e individual, y lo tacha de “antiético” en tanto que no reconoce, ni enfrenta ni desafía frontalmente, el sufrimiento universal de la totalidad. En lugar de extinguirse en una negativa individual, se postula la superación del egoísmo a través de la entrega a lo comunitario, como si la redención pasara necesariamente por una suerte de esfuerzo colectivo hacia una liberación cósmica del dolor. Esta visión implica que el propósito último del pesimismo sería acelerar, por medios conscientes y organizados, la extinción teleológica del mundo mismo —una apoteosis nihilista de la aniquilación universal. Los autores (otros hermanos de sufrimiento más) que pueden agruparse en esta “concepción pesimista” o, más precisamente, en una interpretación anti-optimista y anti-cósmica del mundo y de la existencia, son numerosos. A través de sus ideas se devela la oscura urdimbre del mal, del dolor y del sufrimiento, revelando el modo en que estos se entrelazan con nuestros vínculos individuales y sociales con el mundo.

No obstante, no derivan en un mero quietismo o una resignación catatónica; por el contrario, se configura en ellas una vía de redención posible —si bien no propedéutica, sino combativa, radical, casi trágicamente heroica, como desafío existencial. Mientras la filosofía hartmanniana implica despiadadamente al individuo en una cadena de mundos sucesivos, reproducidos en un bucle infinito de sufrimiento —y no le ofrece más consuelo que su disolución en la bruma indiferenciada de lo inconsciente—, el sistema de Mainländer abre una grieta luminosa (paradójicamente) en la tiniebla: tanto Dios como el individuo son redimidos en la consumación absoluta del no-ser, en la muerte total hacia la que tiende la Voluntad de morir, núcleo esencial de todo lo viviente. La vida no es sino el medio más eficaz para apresurar dicha redención: un tránsito necesario hacia el descanso eterno en la aniquilación. El único mérito que Mainländer concede a Hartmann es haber tematizado lo inconsciente; pero sostiene que, incluso en ese punto, Hartmann no ha hecho más que diluir confusamente un concepto que su maestro Schopenhauer había introducido con precisión rigurosa. Mainländer, socialista convencido, sostenía que la resolución de la “cuestión social” era condición *sine qua non* para la redención de la humanidad y su rescate del sufrimiento.

Por ello se muestra ferozmente crítico con la tibieza de Hartmann, al que acusa de adoptar un punto de vista burgués y miope, aferrado a instituciones caducas, todas ellas condenadas a desvanecerse en lo que Mainländer denomina el “Estado ideal” socialista, último paso previo a la extinción liberadora. No podemos detenernos aquí en un análisis detallado de Hartmann ni de las obras de los autores que seguirán; ello excedería los límites de este marco temático. Dentro de la filosofía escéptica y pesimista de Julius Bahnsen —una filosofía de la contradicción eterna, heroica y trágica, el “pesimismo dialéctico”—, nos encontramos con una postura aún más radical. Bahnsen, profundamente influido por Schopenhauer y Hartmann, concebía la existencia como un conflicto insoluble entre fuerzas internas y externas, cuya dialéctica no conduce a la superación, sino a la perpetuación de la tragedia. Su filosofía, más sombría aún que la de sus predecesores, niega toda posibilidad de redención. Aunque abordó el suicidio con la seriedad filosófica que merece, no lo promovió como solución, ni tampoco lo condenó desde una moralina facilista. Para él, el suicidio era una manifestación comprensible de la desesperación que brota del dolor inevitable de existir. No resuelve el problema ontológico de fondo: la contradicción misma de ser. Bahnsen reconocía que, siendo el conflicto constitutivo de lo real, el suicidio no es solución, sino un grito desesperado que atestigua la imposibilidad de reconciliación. Negaba, así, toda redención metafísica o religiosa: no como negación superficial,

sino como lúcida e implacable conciencia de que toda esperanza es una ilusión más. Dentro del marco de la filosofía antinatalista de David Benatar (1966), hallamos una perspectiva que, si bien igual de sombría, se expresa en tonos más contenidos: un pesimismo “neutral” y en cierta forma “aterciopelado”, que plantea un desafío existencial desde la dignidad humana y la calidad de vida. Benatar retoma la clásica premisa pesimista —“no existir es mejor que existir”— y desarrolla una argumentación en la que la vida, observada desde cualquier ángulo, aparece como un error estructural. El sufrimiento no puede ser mitigado, solo redistribuido —y hasta eso es injusto. Su conclusión, radical pero serena, es que no hay redención posible. En lugar de ello, propone reducir el daño futuro evitando traer al mundo nuevos seres sufrientes. De esta forma, el antinatalismo se constituye como una ética negativa, no basada en el sacrificio heroico, sino en la lucidez práctica. Julio Cabrera (1944) también parte de una reflexión filosófica pesimista sobre la condición humana y el valor de la vida, aunque su antinatalismo se hibrida con una ética negativa centrada en la autonomía, la individualidad y la libertad. Cabrera ofrece una revalorización del suicidio como posibilidad racional, despojada de estigmas. Para él, no se trata de soportar estoicamente los sufrimientos extremos, sino de enfrentarlos desde una ética de la negatividad, lo cual implica validar la decisión de abandonar la existencia cuando esta se revela insostenible. Su propuesta antinatalista se entrelaza con esta ética del límite y la negativa lúcida a perpetuar el dolor.

Podemos trazar otra clasificación: aquellos autores que, desde una perspectiva menos metafísica y más centrada en la comprensión crítica (sin apología ni condena), han reflexionado sobre el suicidio como una posible decisión racional ante el sufrimiento abismal. Estos pensadores reivindican la dimensión existencial del acto suicida, lo reintegran al pensamiento libre y lo interpretan como confrontación radical con la absurdidad, la alienación y el dolor universal. El suicidio aparece, en este contexto, no como un acto patológico, sino como una resolución ante la disolución del sentido. Se trata de una reflexión densa y múltiple, que combina filosofía, autobiografía y crítica cultural. Entre los principales nombres de esta genealogía: Edgar Allan Poe, Max Stirner, Giacomo Leopardi, Peregrino Proteo, Hegesías de Cirene, David Hume, Carlo Michelstaedter, Albert Camus, Otto Weininger, Manlio Sgalambro, Thomas Ligotti, Georges Palante, Helene von Druskowitz, Nicolás Gómez Dávila, George Gordon Byron, Paul Heinrich Dietrich von Holbach, Ryūnosuke Akutagawa, Yukio Mishima, Emil Cioran, Cesare Pavese, Osamu Dazai, Jean Améry, Herman Burger.

En esta última figura —Burger— hallamos una de las aproximaciones más sugestivas e inexploradas. Como Mainländer, Burger fue un filósofo suicida, pero su enfoque es más empírico, menos metafísico. Parte del sufrimiento personal y de la ausencia de propósito como bases para una decisión racional: el suicidio como ejercicio legítimo de la agencia individual y del derecho a la autodeterminación. Aquí se despliega una tensión fundamental entre redención individual y redención universal: un abismo separa el sufrimiento del individuo del supuesto consuelo de una aniquilación cósmica. Sin embargo, tanto en Mainländer como en Burger, el resultado último de su meditación filosófica converge en una sentencia implacable, tras una reflexión desesperadamente lúcida: la vida no merece ser vivida. La cuestión del suicidio, cuando se desplaza del plano clínico o psicológico hacia el terreno de la metafísica, deja de ser un acto puntual o contingente, y se transforma en interrogación fundamental: ¿vale la pena continuar existiendo en un mundo en el que el sufrimiento es inevitable, la redención imposible y el sentido una construcción ilusoria?

Error innato. Que este texto no sea cartografiado (no pretende solo ser papel plagado de discursos pesimistas y filosóficos, ni de estrategias argumentativas matizadas que sigan generando más polémicas ideológicas), sino una provocación teórica y un desafío filosófico. Ni mucho menos debe ser interpretado como una especie de mapa teórico (esa optimista compulsión cartográfica se ha convertido en un anestesiante imperativo obligado hacia la búsqueda de la felicidad), sino como un último y sincero eco surgido del abismo. Porque el genuino pesimismo filosófico, con los ojos bien abiertos al *Weltschmerz* y anclado en la inmanencia, no se aprende académicamente hablando: se encarna y detona con lucidez en los finitos animales-humanos con una sensibilidad hacia el sufrimiento universal (hermanos y hermanas de sufrimientos que heroicamente pretenden reducir el sufrimiento, y sueñan arrogante e ingenuamente con la anhelada redención universal). Allí donde no hay sufrimiento, no hay esquivas de pensamiento ni compasión hacia todo lo que siente y sufre. Es necesaria una reafirmación, comprensión y resignificación del sufrimiento humano como fondo último. De lo contrario, lo que queda es seca taxidermia del espíritu; no filosofía, sino el inmenso asombro/terror ante el gran gabinete de monstruosas curiosidades de una humanidad presa de un apabullante y obligado optimismo, que ya no tiembla ante el horror de su miserable y finita existencia (sin olvidar las tensiones entre esperanza, pesimismo, optimismo, desesperación y fatalismo). El pesimismo filosófico se enfrenta a quemarropa al problema del mal y el sufrimiento sin placebos y sin rodeos, en la intemperie y orfandad de la lucidez: "NO SER es

mejor que SER". ¿No es ya sospechoso que la miserable y condenada existencia impuesta necesite renuientemente tantas justificaciones, ilusiones y antropocéntricas búsquedas de valor y sentido? LA EXISTENCIA ES UN ERROR. Reconocer este error innato se convierte en un desafío filosófico de corte pesimista (consolador/desconsolador) obligado en nuestra época. Pero ¿qué queda después de comprender y, sobre todo, asumir nuevamente esta clásica conclusión pesimista? Pensar filosófica y pesimistamente no es iluminar desde la absurda insoportabilidad misma: es provocar, reconstituir y actualizar la rancia pregunta sobre el valor o no valor de la vida y la existencia en general. Renunciar totalmente a esa farsa cuesta, pero es un problema al que no podemos simplemente cerrar los ojos (como lo han hecho los optimistas y pro-vida guardianes de la moral). Dinamitar el dulzarrón optimismo y sus tipologías sin más, para demostrar o imponer un pesimismo y sus tipologías sin más, no es suficiente. Es necesario resignificar el pesimismo filosófico en función de una comprensión de nuestra época y sus problemáticas (contra los residuos y espejismos del progreso, y los tecno-optimismos). La filosofía que promete entregarse y comprometerse por llevar la antorcha de la redención absoluta ya no piensa combativamente: predica fuegos fatuos.

Pero sin olvidar que el pesimismo filosófico también puede ser compatible con el activismo y la ética, aun orbitando en la incertidumbre. El filósofo pesimista se queda a medias tintas, en rodeos y malabares antropocentristas, ya que la esperanza, la utopía y el activismo pesimista pueden cambiar y mutar de piel, pero es inextirpable y siempre permanece el anhelo de una humanidad sufriente por ser redimida para siempre de la faz de la existencia. Combinar y solidificar el carácter compasivo y a la vez crítico de la propuesta filosófica hacia la que se apunta. Es INSOSTENIBLE seguir siendo ciegos, sordos y mudos ante el suicidio (un tema cargado de eternas e irresolubles controversias, un desenlace catalizado por una serie de multifactores). Reflexionar y profundizar en el problema bioético del suicidio implica, al tenor y brasas de esta investigación, un desafío filosófico por desenmascarar las quimeras morales y los consuelos metafísicos con los que la humanidad se ha autoengañado delirantemente (centrados en la evaluación filosófica, ética y racional del suicidio). Como se constata en el primer capítulo-bisagra, la resignificación de la mirada interdisciplinaria desde una perspectiva pesimista —es decir, desde una comprensión lúcida de la finitud y no desde la ciega embriaguez de los optimistas— exige una aproximación ética y filosófica, sin restar importancia a los aspectos sociales y culturales que configuran este problema. Las simplificaciones morales, los dogmas consoladores y las terapéuticas aterciopeladas de cara a nuestra época no hacen sino agravar el

problema, castrándolo de una reflexión filosófica seria. No hay soluciones definitivas, no existen “grandes aspirinas” para el sufrimiento que anida en el corazón mismo de la existencia. La vida es el suplicio de la voluntad de vivir, un tormento incesante que sólo encuentra descanso en su propia negación. Pensar filosóficamente el suicidio desde la finitud no es, pues, una evasión, sino una descarnada confrontación con el sufrimiento. Frente a la dictadura de la preservación de la vida –con su incuestionado valor, su censuradora prevención y su neo-paternalismo contemporáneo– se impone la necesidad de una reflexión que no parta de prejuicios, sino del reconocimiento del sufrimiento como fundamento de la existencia.

No estamos encadenados a la vida por una obligación cósmico-metafísica, ni atados a sus tormentos por un deber moral. Dinamitar los narcóticos del optimismo, sus distracciones y sus anestias ante el problema de la existencia. Encontramos en *Exercitatio philosophica de ἐλλῶνι ἐξάγωγι* de Johann Robeck un puente-antecedente filosófico clave en la reivindicación del suicidio como una opción legítima. El pensamiento de Robeck ofrece una justificación ética y teológica del suicidio que, aunque revolucionaria para su época, sigue siendo más moderada que la de Mainländer. La preocupación central de Robeck es liberar al suicidio de la condena eclesiástica, y demostrar que no es pecado, sino que en algunas circunstancias puede ser el posible y válido resultado de una decisión legítima. La obra de Robeck, aunque enmarcada en el contexto del siglo XVIII, plantea cuestiones, virajes y giros temáticos al abordar el tema del suicidio (cuestionando, criticando y subvirtiendo las concepciones y valoraciones tradicionales) que resuenan con los fundamentos pesimistas de la propuesta de esta investigación. Entre las principales vías de recuperación y anclaje: 1) la vida como un don divino y la libertad de disponer de ella; 2) la legitimidad del suicidio como elección racional; 3) la perspectiva judeocristiana y crítica a las condenas absolutas del suicidio; 4) la autonomía individual y libertad para morir; 5) el sufrimiento y la dignidad como razones para el suicidio; 6) la reflexión sobre la moralidad del suicidio; 7) la coherencia personal: el suicidio de Robeck. Reflexionar y repensar el suicidio sin rodeos antropocentristas (la masa humana, ayer como hoy, prefiere sufrir indefinidamente antes que admitir que lo mejor sería desaparecer) requiere una filosofía pesimista a su altura, con toda la valentía, la compasión y la profundidad que implica volver a sondearlo. El error no es solo cultural, sino también metodológico: preguntamos por el sufrimiento, pero apenas comenzamos a vislumbrar las respuestas, nos refugiamos en escapismos antropocéntricos, en florituras teóricas, en malabares de erudición estéril. No hay necesidad de endiosar autores pesimistas ni de denigrar a otros: comprender el sufrimiento y anhelo de redención humano es también, en

muchos casos, una forma de intentar sobrevivir a él. Un abordaje interesante se encuentra en la postura pesimista de Ulrich Horstmann, quien radicaliza la propuesta de Mainländer hasta sus últimas consecuencias termodinámicas. Horstmann no habla en términos poéticos, sino con la frialdad de un entomólogo cósmico: la humanidad es un error, un malentendido biológico que debe ser corregido por la lógica misma de la entropía. La vida —en sus múltiples formas— aparece como una anomalía que solo la nada puede purificar. La redención, si cabe hablar de tal cosa, no está en el otro mundo, ni en una transformación del presente, sino en el retorno absoluto al no-ser. Ambos autores presentan el suicidio no solo como una respuesta desesperada, sino como un acto filosófico de envergadura ontológica, que desafía las normas sociales imperantes y reivindica la autonomía radical del individuo frente a una vida percibida como inherentemente dolorosa.

Mainländer, desde su perspectiva pesimista, nos exhorta a confrontar la brutalidad de la existencia y a reconocer que la negación de la vida puede constituir un verdadero camino hacia la liberación. Burger, por su parte, introduce un matiz decisivo al concebir el suicidio como una decisión racional, siempre que emerja de un contexto de análisis profundo y de un sufrimiento intolerable, vivido y pensado con lucidez extrema. Ambos pensadores coinciden en la necesidad de abordar el suicidio con seriedad, con respeto y con compasión filosófica, subrayando que la angustia humana debe ser comprendida desde la complejidad ontológica de la existencia misma. En última instancia, esta disertación nos recuerda que el suicidio no puede —ni debe— ser relegado al ámbito del juicio moral simplista, sino que exige un examen más amplio y radical de la condición humana, del sufrimiento universal, y de la incesante (y muchas veces infructuosa) búsqueda de significado. Así, nos enfrentamos inevitablemente a la cuestión fundamental sobre el valor de la vida, desafiando la narrativa del optimismo ciego y abriendo un espacio de empatía lúcida y comprensión genuina hacia quienes sufren. A través de esta indagación crítica podemos contribuir, tanto colectivamente como en la interioridad individual, a la configuración de formas de vida más dignas: aquellas que reconozcan y validen tanto la vulnerabilidad estructural como la fuerza existencial del ser humano en su incesante lucha contra el sufrimiento. Filosofar desde la finitud. Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones filosóficas de tomar una decisión respecto a la propia existencia desde un punto de vista racional en nuestra época? Como se ha intentado demostrar, optar por el suicidio racional como posibilidad no equivale, sin más, a una conclusión sombríamente nihilista o ultrapesimista, sino que puede ser el resultado de un cuestionamiento profundo acerca del valor de la vida, una evaluación filosófica que se sitúa más allá del mero

capricho emocional o del impulso patológico. Se trata de una confrontación crítica con el sufrimiento desde la finitud, ligada a la autonomía del sujeto, al derecho irreductible a la propia vida, a una reflexión racional sobre el dolor, a la crítica de soluciones optimistas ingenuas, a una revisión de los fundamentos de la cultura y la moral, y a un examen de las falsas promesas soteriológicas que aún pululan entre nosotros. En suma, el punto de partida —la fórmula pesimista fundacional— permanece inapelable: existir es sufrir, pues basta con nacer para sufrir. El suicidio, entonces, se constituye como la rebelión definitiva del animal humano ante el tormento de su existencia, un grito último contra el dolor, el tedio y la inercia de ser. Sin embargo, esta revuelta no libera realmente al individuo del peso ontológico del existir (pues la voluntad, en términos schopenhauerianos y mainländerianos, permanece indestructible). No debe creerse —ni con fervor pesimista ni con ilusiones optimistas— en remedios absolutos para erradicar el sufrimiento desde la raíz. La idea de felicidad como finalidad suprema es, a fin de cuentas, una quimera maldita: un ideal mezquino, provisional y paliativo, que vela el verdadero rostro del dolor.

En el corazón más lúcido del pesimista se agita una sospecha: toda redención prometida debe ser examinada con rigor; toda soteriología —incluso las más sombrías— requiere un nuevo escrutinio. Pues incluso los sistemas más severos pueden, inadvertidamente, volver a tropezar con el viejo espejismo del optimismo, o con híbridos filosóficos que mezclan ambos polos. Es por ello que las nociones de redención deben volver a discutirse a la luz de la finitud, sin recurrir a absolutos ni a promesas de salvación. La palabra clave —el abracadabra filosófico de esta línea argumentativa— es enfrentar reflexivamente el sufrimiento. Desafiarlo desde la finitud. Pero este desafío no es simple: el animal humano ansía escapar, fugarse, huir del dolor personal por vías exprés (como si toda redención no fuera más que una ilusión narcisista). Sin embargo, hay que contemplarlo desde una perspectiva más amplia, más trágica, más desapasionada. ¿Realmente es deseable que la posibilidad de redención o salvación esté disponible para todos? ¿El pesimismo filosófico auténtico ha logrado superar el mundo y el sufrimiento? Lo que se sugiere aquí es una postura crítica y radicalmente honesta hacia el suicidio, el dolor humano y la imposibilidad de hallar soluciones definitivas. Por tanto, tanto el suicidio como las promesas optimistas o pesimistas aparecen como soluciones ilusorias, incapaces de resolver la contradicción esencial de la existencia. La crítica a la “quimera de la felicidad” revela, pues, una desconfianza profunda hacia todo ideal de satisfacción como salida duradera del malestar existencial. Esta perspectiva se alinea con Schopenhauer, quien veía en el deseo una fuente

inagotable de sufrimiento, y en la supresión de la voluntad la única vía de redención —aunque incluso esa redención es ya una paradoja. Asimismo, el escepticismo ante las soluciones ideológicas refleja la conciencia de que toda doctrina es una lectura parcial, un error nacido de una visión incompleta de lo real. La pregunta sobre la redención universal —si esta es siquiera posible o deseable— revela una crítica de fondo a toda soteriología: ya sea de la esperanza, de la redención final, o del escape individual. El “abracadabra” mencionado no es otra cosa que la invitación a un enfrentamiento lúcido y sin adornos con el dolor, abandonando los mecanismos de evasión. No se trata de redención, sino de resistencia filosófica: aceptar que el sufrimiento no admite soluciones totales, que la existencia no puede ser resuelta como un problema, sino pensada como una tragedia constante. En palabras de Flores Bailón, cuya interpretación de Mainländer resulta pertinente:

“El suicidio en este mundo, en la inmanencia, posee una innegable trascendencia, no queda sofocado con facilidad por el argumento de la necesidad y el destino. (...) No hablo de cualquier tipo de suicidio, sino del que puede ser considerado como una *homoiosis theos*; me refiero al suicidio del héroe sabio, personaje del que nos habla Mainländer. Solo de él podemos sustentar una semejanza con lo divino, pues imita lo trascendente e incluso podríamos considerar, con prudencia, que lo rebasa. Por medio del suicidio podríamos llevar a cabo lo que a Dios se le imposibilitó: pasar directamente a la nada.”

Así pues, si a Dios —al principio divino originario— le estuvo vedado el tránsito directo a la aniquilación, y solo pudo alcanzarla mediante un proceso auto-negatorio progresivo (el mito central de Mainländer), al ser humano, criatura inmanente y finita, se le abre esa posibilidad inmediata. En la lógica trágica del sistema mainländeriano, el suicidio —cuando es lúcido y deliberado— se convierte en cumplimiento de la voluntad divina negadora: el ser humano, consumido en una llamarada, ejecuta el acto que al Dios mismo le fue negado. El suicidio, aunque acontece dentro de los límites de la existencia terrenal, adquiere una cualidad metafísica, es decir, trasciende el simple acontecer empírico y se eleva como un desafío filosófico radical: un corte, una ruptura, una negativa última. En este punto, vuelve a resurgir, inexorable, la pregunta central de todo pensamiento pesimista y trágico: ¿vale la pena vivir? ¿Y si no, puede ser el suicidio la única fidelidad posible a una verdad desesperada? Desde la perspectiva ética, el suicidio se inscribe en la esfera de la autonomía. Se trata de un acto que invoca el derecho último del individuo a sustraerse del sufrimiento y de la coacción del mundo. En esta línea, el suicidio no es simplemente una renuncia, sino una afirmación negativa: una autoafirmación que cancela su objeto. La ética del suicidio, entonces, no puede reducirse a categorías convencionales del deber

o la moralidad común, sino que exige una ética trágica, una moral de la lucidez, donde el valor supremo ya no es la vida en sí misma, sino la capacidad de juzgar si esa vida merece ser continuada. Ontológicamente, el suicidio encarna un problema más radical: interrumpe la continuidad del ser y desafía la inercia de la existencia como proceso. Y, sin embargo, permanece la pregunta: ¿es esto suficiente? ¿Puede la filosofía justificar el fin voluntario sin caer en dogmatismos inversos, sin estetizar el dolor ni convertir la muerte en apología o doctrina? La respuesta, si existe, solo puede ser provisional. Lo único cierto es que en un mundo donde el sufrimiento no cesa, pensar el suicidio con seriedad es un deber de la razón. Ignorarlo, patologizarlo o censurarlo no es solo una falta de empatía, sino una renuncia al pensamiento mismo. En la hora crepuscular del pensamiento occidental, el suicidio reaparece como la pregunta radical que no puede ser respondida con fórmulas, sino vivida —o sufrida— en carne propia. Frente al abismo, solo queda la lucidez, y en ella quizás se halle la única forma digna de existencia. Se abre nuevamente el abismo.

4.2. CONCLUSIÓN(ES) AL CAPÍTULO IV

¿Por qué un ser humano finito y sufriente considera racionalmente la posibilidad del suicidio? Este dilema bifronte —cruel y, a la vez, consoladoramente redentor— persiste incluso en una época tecno-optimista que, con un terror infinito, ha olvidado la finitud de todos los seres sufrientes. Se trata, en última instancia, de la aplicación más radical y consciente de la idea de que la inexistencia es superior a una existencia marcada por el dolor y el colosal sufrimiento. Las enormes avalanchas de concepciones y valoraciones sobre el suicidio han cambiado a lo largo del tiempo, pero el debate que lo rodea sigue sumido en un pantano de polémicas y controversias que, en el fondo, han calado poco en la humanidad. Aunque el tema del suicidio exhala un tufo de optimismo dulzarrón y aterciopelado —pero también de un pesimismo aplastante—, la resolución predominante ha sido, a lo largo de la historia, mayoritariamente optimista. Esta perspectiva optimista nos coloca, una y otra vez, ante el dilema existencial fundamental: permanecer y soportar la vida o desprenderse de ella cuando esta se vuelve irreversiblemente insoportable. El optimismo consuela y nos retiene a la vida -anclados a una ilusión vital-, incluso a regañadientes. El pesimismo, sin embargo, no solo consuela, sino que también conduce a la resignación y, en ocasiones, a la posibilidad de romper el ciclo de sufrimiento individual – o contribuir a reducirla el sufrimiento colectivo de los demás seres sufrientes-. Quien decide suicidarse busca salvarse del sufrimiento que experimenta y lo consume. Es posible que los demás lo consideren cobarde, individualista o egoísta, pero, una vez tomada la decisión, se enfrenta a su destino con la voluntad de redimirse a sí mismo. No importa aquí la dicotomía entre el pesimismo activo o quietista: nadie puede negarle a un individuo su derecho a dejar de sufrir ni condenarlo moralmente por ello.

Un filósofo que filosofa sobre el suicidio sabe, desde el inicio, la fértil nulidad de su respuesta. Se encuentra atrapado en la paradoja existencial; es, en sí mismo, un oxímoron oxidado. Históricamente, la humanidad ha evaluado la vida con un sesgo mayoritariamente optimista, una postura que, aunque matizada con el paso del tiempo, sigue siendo dominante. No se trata necesariamente de una aceptación plena de la existencia, sino más bien de una resignación filosófica a su aparente inevitabilidad. La sociedad, casi de manera automática, se inclina hacia la afirmación del valor de la vida, utilizando el optimismo como un amortiguador del dolor y un freno contra cualquier cuestionamiento radical de la existencia. Este optimismo,

que a menudo se presenta como un velo que oculta la crudeza de la realidad, no ofrece una paz auténtica, sino un consuelo ambiguo que evita la confrontación directa con el "no ser". Por otro lado, el pesimismo, aunque también puede ser una forma de consuelo, se distingue en su capacidad para ofrecer resignación filosófica y la posibilidad de una redención individual. Para quien contempla el suicidio, este pesimismo no es un acto de rendición al sufrimiento, sino una forma de "salvación" frente a una existencia insoportable de la que se desea escapar de manera definitiva. El suicidio, visto bajo esta luz crepuscular, no es necesariamente una derrota, sino una afirmación radical del individuo que decide cortar con el ciclo de sufrimiento y que no se somete al mero papel de mártir del dolor universal. Desde una perspectiva colectiva, la sociedad suele considerar el suicidio como un acto egoísta o cobarde, una ruptura de los lazos familiares y sociales. Sin embargo, para el individuo que lo contempla, este acto puede representar una forma última de autoafirmación y liberación. Aquí se presenta una paradoja trágica: mientras que el suicidio se plantea como una redención del sufrimiento, la reflexión filosófica sobre él exige vivir y tolerar, al menos temporalmente, la angustia existencial que se desea abandonar. Esta paradoja constituye una "fértil nulidad" teórico-práctica, en la medida en que no hay una respuesta definitiva al dilema de vivir o morir.

Decidir suicidarse racionalmente es reventar el nudo, abismarse en el no-ser, ingresar en la finitud sin esperanzas ni certezas de repetir la fórmula de la existencia: vivir-sufrir. Es, en última instancia, sumergirse en el abismo desde la finitud, sin la intención de volver a salir. Si se examinan estos marcos filosóficos desde el pensamiento de Mainländer, pueden articularse como formas de comprensión del suicidio más que como estrategias de prevención. La filosofía del escape ve en el suicidio una liberación legítima; la filosofía de la catástrofe lo considera una respuesta racional a una existencia trágica; la filosofía de la extinción lo contempla como un acto de alineación con la tendencia cósmica hacia el fin.

CONCLUSIÓN GENERAL

El suicidio es un acontecimiento de la naturaleza humana, que, independientemente de lo que se diga o se haga al respecto, exige la simpatía de todo hombre y en cada época debe ser discutido nuevamente.

Goethe, *Verdad y poesía: de mi propia vida*.

¿Filosofar, reflexionar y rumiar obsesivamente sobre el mal, el sufrimiento, el dolor, la melancolía, las miserias de la vida, la futilidad y la vacuidad de la existencia, el sinsentido, el nulo valor de la vida, el absurdo, el hastío, la finitud, la muerte, el suicidio y sus interrogantes o dedicar y sacrificar tu vida despojada de ilusiones optimistas como una especie de guía para contribuir “esperanzadamente” a la redención pesimista de toda la humanidad ó para intentar descifrar nuevamente el enigma del mundo? *¡benvenuto al nuovo principiante nella saggezza del sileno e nella riflessione sull'errore innato!*. (Bienvenido a pensar nuevamente la filosofía de Sileno y a reflexionar sobre el error innato). Ante este dilema filosófico que solidifica obligadamente teoría y praxis, es decir, entre creer con “todo el corazón” y asumir una toma de postura entre el pesimismo o el optimismo (no estrictamente determinista), o un centauro resultante de la mezcolanza entre ambos, prefiero el escepticismo, o propiamente hablando un pesimismo escéptico. Sondear estos temas tópicos del pesimismo filosófico desde la finitud, con una sensibilidad hacia el sufrimiento universal, y sobre todo con una sinceridad filosófica. Volver a abismarse a la filosofía mainländeriana y al pesimismo filosófico en general. En conclusión, la soberbia confianza del filósofo pesimista nos confronta con las complejidades de la existencia y las preguntas que surgen en los momentos de vulnerabilidad y reflexión. Estos cuestionamientos, lejos de llevarnos a la acción fatal, nos invitan a explorar el enigma del mundo, desafiando nuestra percepción y fomentando una búsqueda crítica de significado. Al no petrificarnos ante el abismo, encontramos la posibilidad de nuevas respuestas y, quizás, el coraje para seguir indagando en lo profundo de nuestra existencia. Lo que está en juego no es solo la vida misma, sino la profunda necesidad de entenderla; así, la invitación es a adoptar un enfoque valiente frente a la incertidumbre, convirtiendo nuestra búsqueda en un acto de resistencia y esperanza. En última instancia, el viaje a través de la filosofía del pesimismo nos confronta con la complejidad de la existencia humana y el dilema entre el sufrimiento y la búsqueda de sentido. Al adentrarnos en los abismos de la finitud y el dolor, descubrimos que reflexionar sobre el suicidio y el enigma del mundo es más que un mero ejercicio intelectual; es un llamado a la empatía y la sinceridad ante la condición humana. Optar por un pesimismo escéptico nos permite navegar entre la desesperanza y la

redención, abrazando la realidad sin resignación. En este planteamiento, la conclusión final resuena como un desafío a la resignación y a la petrificación del espíritu humano ante el abismo existencial. El filósofo pesimista, armado con una soberbia confianza, no busca la evasión o la simple aceptación de las miserias de la vida, sino más bien, confrontarlas con un coraje escéptico que rechaza las ilusiones simplistas, pero también evita el nihilismo paralizante.

El suicidio, como lo señala Goethe, siempre ha sido un tema que exige discusión y reflexión continua, no como una tentación o escape, sino como un fenómeno profundamente ligado a la naturaleza humana y su búsqueda de sentido. El filósofo pesimista no teme este debate, sino que lo aborda con la intención de explorar el enigma del mundo, sin sucumbir de inmediato a la desesperación que tales preguntas pueden generar. La existencia, el sufrimiento y la finitud son, en efecto, ineludibles, pero filosofar sobre estos elementos no significa entregarse a la desesperanza. Optar por un pesimismo escéptico implica mantener una postura de duda ante el optimismo ingenuo, pero también ante el fatalismo total. Este enfoque permite sondear las profundidades del mal, del sufrimiento y de la muerte, no como un mero acto intelectual, sino como un compromiso con la realidad tal como se presenta. Así, lejos de despojarnos de significado, esta reflexión profunda puede abrir nuevas vías de interpretación y comprensión. El desafío es precisamente no petrificarse ante el abismo, sino abrazar el proceso de cuestionamiento como un acto vital y dinámico. El dilema entre un optimismo ciego y un pesimismo destructivo se resuelve en esta apuesta por un pesimismo escéptico que busca mantener viva la pregunta, que no se cierra ante ninguna verdad definitiva, pero que también se resiste a la caída total en la desesperanza. Al fin y al cabo, esta tensión entre el abismo y la esfinge —entre el vacío y el enigma— es la que mantiene el impulso filosófico vivo y nos invita a seguir rumiando sobre la condición humana. Más allá del pesimismo o del optimismo, lo que se busca es la comprensión. La filosofía no es una receta para la felicidad ni una condena a la desesperación. Es, más bien, un intento por esclarecer las preguntas fundamentales de la existencia. Entre la huida, la catástrofe y la extinción, cada quien debe encontrar su propio camino. Este texto no pretende ser cartografiado. No es un tratado ni un panfleto, tampoco un ejercicio de lógica o una proclama disfrazada de consuelo. No quiere prometer, sanar, prevenir ni salvar. Es un eco. Un eco lúcido que brota desde lo más hondo del abismo, sin aspirar a convertirse en doctrina. Si algo propone, lo hace sin solemnidad, sin programa, sin altar. Apenas, y con obstinación, se atreve a mirar de frente aquello que todos rodean: el dolor de existir, la sospecha de que estar vivo es una falla estructural, un accidente sin reparación posible. El

pesimismo filosófico que aquí se sostiene no es una pose académica ni un juego de estilo. Es una forma de encarnar la lucidez, una sensibilidad radical al sufrimiento, una desobediencia al imperativo de la felicidad. El pensamiento nace de la herida; no hay filosofía viva sin desgarradura. El pesimismo auténtico no celebra el dolor, pero tampoco lo niega. No inventa redenciones ni trafica con consuelos disfrazados de esperanza. Se arriesga a pensar lo impensable. Resulta sintomático que la existencia necesite tanta justificación, tantos dispositivos para no enfrentarse a sí misma. Religiones, políticas, terapias, antidepresivos, discursos motivacionales, promesas tecnológicas: todo al servicio de una maquinaria que busca ocultar el núcleo insoportable de la vida. Pero la vida, desprovista de adornos, es un esfuerzo constante contra el deterioro, una lucha inútil contra el desgaste, una espera que duele. Y lo que duele no es sólo el dolor físico, sino el saber que no hay sentido más allá del que se inventa para sobrevivir. El animal humano prefiere el autoengaño, la ficción reconfortante antes que admitir que su existencia es un lapsus cósmico, una catástrofe sin telos.

Desde esta óptica, el problema de fondo no es la muerte, sino la vida como maldición. La muerte es apenas el gesto que interrumpe la condena. En el contexto moderno, sin embargo, el suicidio ha sido cercado por la sacralización de la vida, por la dictadura del optimismo, por la lógica de la preservación a toda costa. Se ha vuelto innombrable o, peor aún, patologizado. Se piensa como error, desviación o enfermedad, nunca como decisión ética. La filosofía ha abdicado de pensar el suicidio; lo ha entregado a la psicología clínica, al derecho penal, al tabú religioso o al discurso asistencialista. Lo ha desactivado. Este pensamiento se erige entonces como una forma de restitución. Una restitución filosófica del suicidio, en clave pesimista, lúcida y compasiva. No desde el escándalo, sino desde la comprensión. No para promoverlo, sino para despenalizarlo ética y ontológicamente. Pensar el suicidio como derecho de restitución implica asumir que el sufrimiento puede, en ciertas condiciones, justificar la decisión de renunciar a la vida. Que nadie está obligado a persistir. Que el abandono puede ser una forma de dignidad. Que morir puede ser un acto más racional que continuar. Johann Robeck ya lo comprendía en su *Exercitatio philosophica de ἐπλόγῳ ἑξαγωγῇ*, cuando defendió la legitimidad filosófica de la propia muerte. No como acto desesperado, sino como resolución lúcida ante el sinsentido del sufrimiento. Para Robeck, devolver la vida —ese préstamo impuesto sin consentimiento— podía ser un gesto de coherencia, un último acto de libertad. El suicidio, lejos de ser locura, podía ser la consumación ética de una vida pensada hasta sus últimas consecuencias. En su gesto se anticipa una idea sistemáticamente ignorada: que el suicidio no tiene por qué ser un fracaso,

sino una elección ética cuando la continuidad de la existencia se vuelve moralmente insostenible. Lo que está en juego no es un culto a la muerte, sino una crítica radical a la sacralización de la vida. Esa vida convertida en valor absoluto, incuestionable, obligatorio. Un dogma que censura toda disidencia. Una ética que impone vivir a toda costa es una ética que ha olvidado escuchar. El pesimismo filosófico no impone la muerte, pero tampoco obliga a la vida. No venera el suicidio, pero lo legitima como respuesta ante la imposibilidad de seguir. No cierra el sentido, pero tampoco lo inventa por desesperación. Se limita a decir: el sufrimiento no puede ser trivializado ni negado. Y cuando no hay salida, toda salida es digna.

En esta línea se sitúa también David Benatar, cuando nos recuerda que no traer a alguien al mundo no es dañarlo, pero sí puede ser dañarlo el hacerlo nacer. Que la calidad de vida puede ser objetivamente tan miserable como para tornar racional el deseo de no continuar. Que el suicidio no siempre es expresión de irracionalidad o patología, sino, a veces, el más lúcido de los actos. Y que, frente a la ausencia de sentido y a la presencia persistente del dolor, no continuar puede ser una elección filosófica legítima. Benatar no invita al suicidio: invita a repensar qué entendemos por daño, por responsabilidad y por humanidad. Esta filosofía no ofrece redención, pero sí restitución. No promete salvación, pero habilita la comprensión. Se niega a moralizar, patologizar o criminalizar el suicidio. Se compromete, en cambio, a pensarlo desde la finitud, la autonomía y la compasión lúcida. A reconocer que, en algunos casos, la salida no es cobardía, sino valentía. Que interrumpir la existencia puede ser un gesto más humano que perpetuarla sin razón. Pensar el suicidio filosóficamente, desde el pesimismo, no es glorificarlo ni negarlo, sino devolverle su complejidad, su densidad ética. Es comprender que la existencia puede doler más de lo que el lenguaje permite expresar. Que hay heridas sin cura. Que la vida no se sostiene en sí misma y que pensarla como valor absoluto es, muchas veces, una forma de crueldad encubierta.

El error es innato. La vida es el malentendido original. La restitución no está en redimirla, sino en devolverla con dignidad cuando ya no puede ser sostenida sin traicionarse. No se trata de construir una nueva moral del suicidio, sino de desactivar la vieja. No se trata de dictar cuándo es legítimo morir, sino de comprender que nadie debería estar obligado a vivir cuando vivir se ha vuelto intolerable. Frente al ruido de las soluciones, esta propuesta prefiere el silencio que escucha. Frente al mandato de esperanza, la lucidez que acompaña. Frente a la sacralización de la vida, el respeto por quien, habiéndolo pensado todo, decide que el mayor acto de sentido es precisamente no continuar.

Este dilema bifronte (cruel y consoladoramente redentor a la vez no pasa de moda en una época tecno-optimista que se ha olvidado con un infinito terror de la finitud de todos los seres sufrientes. Es decir, la implementación personal más consciente y radical en un sentido práctico de la idea de que la inexistencia es superior a la existencia dolorosa y sufriente. Las concepciones y valoraciones sobre el suicidio han sido reemplazadas, pero ante esta cuestión, sus pantanos y avalanchas de rancios debates, polémicas, disputas y controversias hay que señalar que la evaluación de la cuestión del valor o no valor de la vida no ha calado tanto en la humanidad, pues aunque desprende un tufo de dulzarrón y aterciopelado optimismo -y también aplastantemente pesimista-, mayoritariamente ha sido una evaluación y resolución optimista que pesimista la que nos pone cara a cara, agonía a agonía, ante este dilema existencial: permanecer y soportar la vida o desprenderse de ella cuando es irreversiblemente insoportable en todos los sentidos. El optimismo consuela y nos retiene a regañadientes a la miserable vida, el pesimismo no se queda atrás en consolar, pero también conduce a la resignación, y sobre todo a la posibilidad de romper ese ciclo de sufrimiento individual, pues es cierto que, quien está decidido a suicidarse considera salvarse el mismo del sufrimiento que experimenta, puede que los demás animales humanos sufrientes lo consideren cobarde, individualista y egoísta, pero la carta está jugada, y ha decidido levantar la mano contra sí mismo, arrebatarse la vida, redimirse a sí mismo, es un pesimista individualista que desafía el sufrimiento, pues le resulta insoportable y no puede decantarse por ser un mártir y cargar por la redención universal (da lo mismo aquí la dicotomía activo/quietista), nadie puede negarle su derecho a dejar de sufrir y condenarle por eso. Un filósofo suicida que filosofa sobre el suicidio, sabe la fértil nulidad de su respuesta desde un inicio. Esta atrapado en la paradoja existencial, es un *oxímoron oxidado*. Históricamente, la humanidad ha evaluado la vida con un sesgo mayormente optimista, un reflejo que —aunque suavizado por el paso del tiempo— sigue prevaleciendo. Esta valoración de la vida no es necesariamente una aceptación total de la existencia; más bien, es una resignación a su aparente inevitabilidad. La sociedad se inclina, de manera casi automática, hacia el valor de la vida, un optimismo que amortigua el dolor y que se plantea como un freno hacia cualquier cuestionamiento radical de la existencia. Este “dulzarrón” optimismo, junto con el pesimismo “aplastante”, plantea una dicotomía existencial que refleja una tensión entre la esperanza y el desespero. El optimismo se muestra como un “freno” hacia la posibilidad de decidir conscientemente sobre la propia vida. En este sentido, el optimismo tiene un papel consolador, que retiene al ser humano en la vida, incluso cuando esta se experimenta como miserable. Es un

optimismo que no proporciona paz, sino un consuelo ambiguo que, sin embargo, evita la confrontación directa con el “no ser”. Por otro lado, el pesimismo puede ser igual de consolador, pero tiene un cariz distinto: ofrece resignación filosófica y una posible “redención individual”. Para quien contempla el suicidio, este pesimismo no es un acto de rendición al sufrimiento, sino un acto de “salvación” frente a una existencia insoportable de la cual se desea escapar, salir para siempre.

El suicidio puede percibirse, en esta luz crepuscular, no como una rendición, sino como una afirmación radical del individuo que decide cortar con el ciclo de sufrimiento y elige no ser mártir del dolor universal. En este contexto, quien decide acabar con su vida actúa como un “pesimista individualista”. Su acto no tiene la intención de impactar a los demás, sino de encontrar una salida a un sufrimiento personal inabarcable. La sociedad, desde una perspectiva colectiva, suele considerar la decisión de suicidarse como egoísta o cobarde, una ruptura de los lazos sociales y familiares. Sin embargo, para el individuo, este acto es una liberación, un último acto de autoafirmación. Aquí surge una paradoja trágica: mientras que el suicidio se plantea como una forma de “redención” del sufrimiento, el acto de filosofar sobre él exige vivir y tolerar al menos temporalmente la angustia existencial que se quiere abandonar. Esta paradoja se convierte en una “fértil nulidad” teórico-práctica, en la medida en que no hay una respuesta definitiva al dilema entre vivir y morir. Decidir suicidarse racionalmente es también reventar el nudo, abismarse al no-ser, entrar sin certezas ni esperanzas de repetir la fórmula: vivir-sufrir. Internarse nuevamente en el abismo desde la finitud para nunca más salir. Filosofar desde la finitud y con una conciencia del error innato implica cuestionar la idea de que existimos para ser felices, una creencia ampliamente arraigada en muchas culturas. Esta premisa de corte pesimista, al examinarse bajo la lente de nuestras limitaciones ontológicas y epistemológicas, revela su fragilidad de cara a la época actual. Al asumir y sobre todo creer incuestionablemente que nuestro propósito en la vida es alcanzar la felicidad, nos vemos atrapados en una expectativa potencialmente irrealizable y, en el fondo, fundamentada en una interpretación limitada y sesgada de nuestra existencia. Desde la finitud, comprendemos que la vida humana es compleja, llena de incertidumbres y sujeta a múltiples formas de sufrimiento. Desde esta perspectiva, el error innato nos recuerda que podemos estar equivocados al asumir que la felicidad es el fin último de la vida. Filosofar con esta conciencia permite abrirse a otras interpretaciones posibles: la vida podría ser una oportunidad para aprender, para experimentar, para crear sentido en el vacío o para confrontar el absurdo y enfrentarse al sufrimiento, en pocas palabras, *DESAFIARLO*. Al adoptar

esta postura, el filósofo que asume la finitud se sitúa en una posición más crítica y abierta frente a las narrativas dominantes sobre la "felicidad" como propósito de vida.

Error innato. Que este texto no sea cartografiado (no pretende solo ser papel plagado de discursos pesimistas y filosóficos, ni de estrategias argumentativas matizadas que sigan generando más polémicas ideológicas, sino una provocación teórica y un desafío filosófico), ni mucho menos interpretado como una especie de mapa teórico (esa optimista compulsión cartográfica se ha convertido en un anesteciente y aberrante imperativo-obligado hacia la búsqueda de felicidad), sino como un último y sincero eco surgido del abismo. Porque el genuino pesimismo filosófico (con los ojos bien abiertos al *Weltzschmerz*s y anclados en la inmanencia) no se aprende académicamente hablando: se encarna y detona con lucidez en los finitos animales-humanos con una sensibilidad hacia el sufrimiento universal (hermanos y hermanas de sufrimientos que heroicamente pretenden reducir el sufrimiento, y sueñan con la anhelada redención universal). Allí donde no hay sufrimiento, no hay esquirlas de pensamiento ni compasión hacia todo lo que siente y sufre (es necesaria una reafirmación, comprensión y resignificación del sufrimiento humano como fondo último), sino seca taxidermia del espíritu; no filosofía, sino el inmenso asombro/terror ante el gran gabinete de monstruosas curiosidades de una humanidad presa de apabullante/obligado optimismo, que ya no tiembla ante el horror de su miserable y finita existencia (sin olvidar las tensiones entre esperanza, pesimismo, optimismo, desesperación y fatalismo). El pesimismo filosófico se enfrenta a *quema-ropa* al problema del mal y el sufrimiento sin placebos y sin rodeos, en la intemperie y orfandad de la lucidez: “*NO SER es mejor que SER*”. ¿No es ya sospechoso que la miserable y condenada existencia impuesta necesite renuientemente tantas justificaciones, ilusiones y antropocéntricas búsquedas de valor y sentido? *LA EXISTENCIA ES UN ERROR*.

Reconocer este error innato se convierte en un desafío filosófico de corte pesimista (consolador/desconsolador) obligado en nuestra época. Pero ¿qué queda después de comprender y sobre todo asumir nuevamente ésta clásica conclusión pesimista? Pensar filosófica y pesimistamente, en suma, reinterpretarla y resignificarla. Asumir sin rodeos la rancia pregunta sobre el valor o no valor de la vida y la existencia en general. Renunciar totalmente a esa farsa, cuesta, pero es un problema al que no podemos simplemente cerrar los ojos (como lo han hecho los optimistas y pro-vida guardianes de la moral). Dinamitar el dulzarrón optimismo -y sus tipologías salvíficas y pseudo-redentoras- sin más, para demostrar/imponer un pesimismo -y sus tipologías- sin más, no es suficiente, es necesario resignificar el pesimismo filosófico en función

de comprensión de nuestra época y sus problemáticas (contra los residuos y espejismo del progreso, y los tecno-optimismos). La filosofía que promete entregarse y comprometerse por llevar la antorcha de la redención absoluta ya no piensa combativamente. La filosofía que promete entregarse y comprometerse por llevar la antorcha de la redención absoluta (queda atrapada en el desesperante/esperanzador/consolador anhelo de redención): predica fuegos fatuos. (Pero sin olvidar que el pesimismo filosófico también puede ser compatible con el activismo y la ética aun orbitando en la la incertidumbre). El genuino filósofo pesimista considerado desde esta esquina del asunto del problema de la existencia, es perspectivista, anti-edénico, anti-redentor, un portador auto-exiliado de toda pretensión redentora y paradisíaca, peo oscilando en esa tensión irresoluble, con una sincera lucidez pesimista, y una sensibilidad hacia el sufrimiento de todos.

Desmantelar o al menos poner en tela de juicio la supuesta dicotomía entre activismo esperanzado y pesimismo paralizante. El genuino filósofo pesimista se queda a medias tintas, en rodeos y malabares antropocentristas, ya que, la esperanza, la utopía y el activismo pesimista pueden cambiar y mutar de piel, pero es inextirpable y siempre permanece el anhelo de una humanidad sufriente por ser redimida para siempre de la faz de la existencia (combinar en simbiosis el carácter compasivo y a la vez crítico de la propuesta filosófica pesimista es hacia la que apunto). Es INSOSTENIBLE seguir siendo ciegos, sordos y mudos ante el suicidio (un tema cargado de eternas e irresolubles controversias, un desenlace catalizado por una serie de multi-factores). No todos quedan hechizados con el beso del pensamiento de la redención, y la imagen proyectada de una miserable humanidad liberada del sufrimiento -o al menos con el anhelo y la ilusión de poder lograrlo-. Reflexionar y profundizar en el problema bioético del suicidio implica, al tenor y brasas de esta investigación, un desafío filosófico por desenmascarar las quimeras morales y los consuelos metafísicos con los que la humanidad se ha autoengañado delirantemente (centrados en la evaluación filosófica, ética y racional del suicidio). Como se constata en el primer capítulo-bisagra, la resignificación de la mirada interdisciplinaria desde una perspectiva pesimista –es decir, desde una comprensión lúcida de la finitud, y no desde la ciega embriaguez de los optimistas– exige una aproximación ética y filosófica, sin restar importancia a los aspectos sociales y culturales que configuran este problema. Las simplificaciones morales, los dogmas consoladores y las terapéuticas aterciopeladas de cara a nuestra época no hacen sino agravar el problema, castrándolo de una reflexión filosófica seria. No hay soluciones definitivas, no existen “grandes aspirinas” para el sufrimiento que anida en el corazón mismo de la existencia.

La vida es el suplicio de la voluntad de vivir, un tormento incesante que sólo encuentra descanso en su propia negación. Pensar filosóficamente el suicidio desde la finitud no es, pues, una evasión, sino la más pura y descarnada confrontación con el sufrimiento. Frente a la dictadura de la preservación de la vida –con su incuestionado valor, su censuradora prevención y su neo-paternalismo contemporáneo– se impone la necesidad de una reflexión que no parta de prejuicios, sino del reconocimiento del sufrimiento como fundamento de la existencia. No estamos encadenados a la vida por una obligación cósmico-metafísica, ni atados a sus tormentos por un deber moral (dinamitar los narcóticos del optimismo, sus distracciones y sus anestias ante el problema de la existencia). La masa humana, ayer como hoy, prefiere sufrir indefinidamente antes que admitir que lo mejor sería desaparecer), requiere una filosofía pesimista a su altura (con toda la valentía, la compasión y la profundidad que implica volver a sondearlo). El error no es solo cultural, sino también metodológico: preguntamos por el sufrimiento, pero apenas comenzamos a vislumbrar las respuestas, nos refugiamos en escapismos antropocéntricos, en florituras teóricas, en malabares de erudición estéril. No hay necesidad de endiosar autores pesimistas, ni de denigrar a otros: comprender el sufrimiento y anhelo de redención humano es también, en muchos casos, una forma de intentar sobrevivir a él. Reflexionar seriamente la existencia como una punzante y colosal hemorragia sin *télos*; no siempre nos lleva al nihilismo, fatalismo, catastrofismo o relativismo y escepticismo radical, ni mucho menos a la simplona resignación o a la inacción (pudrirse en lamentos sin fin), sino a la trágica lucidez filosófica sin soteriologías. Sin embargo, la sabiduría de Sileno que podemos extraer y res-significar del genuino pesimismo requiere mucho valor.

NO SER es preferible a *SER*. Esta propuesta abre varios hilos de reflexión y debate: rechazo de toda metafísica optimista (progreso, teleología), reconocimiento del carácter trágico de la vida, compasión como actitud ética fundamental, modestia existencial: renuncia a proyectos grandiosos o redentores y *parresía* y resignación lúcida como recursos existenciales. En primera instancia, crítica y se distancia de un dulzarrón optimismo y de la tradicional sacralización de la vida y su valor, en función de una defensa filosófica del suicidio –lo repetimos nuevamente: defensa, mas no imperativo– como opción racional y ética ante sufrimientos extremos. Se vincula así la tradición pesimista con debates actuales sobre el suicidio, la redención y la autonomía, así como con críticas a las soteriologías metafísicas (visión determinista y teleológica de la "nada redentora"). Esta perspectiva busca provocar una restitución de la autonomía individual, comprendida desde la finitud: una bioética del sufrimiento desde un marco pesimista que priorice

la comprensión sobre la prevención. El desafío reside en construir un nuevo enfoque filosófico que “despatologice” y resignifique el suicidio, integrando tanto su dimensión trágica como su posibilidad de redención (o no redención) en sentido estricto, sin descuidar la ambivalencia ética que siempre conlleva. He tratado de calibrar el riesgo de romantización del suicidio enfatizando su carácter trágico, individual, escapológico y éticamente ambivalente. La existencia humana se revela como un "error innato" cuando se confronta con el *Weltschmerz*, el dolor del mundo. A diferencia del optimismo que anestesia mediante narrativas lastradas de progreso o salvación, el genuino pesimismo filosófico –y sus interrogantes– exige encarar el sufrimiento sin placebos metafísicos. Aquí yace una rancia paradoja. Reconocer este error innato es el desafío filosófico de nuestra época. La cuestión suicida emerge como un nudo hermenéutico central en la filosofía contemporánea: mientras los discursos hegemónicos –médicos, jurídicos, religiosos– lo patologizan o criminalizan, el pesimismo filosófico lo reconoce como respuesta, posibilidad y resistencia al error innato de la existencia.

El suicidio debe desligarse de dicotomías estériles como cobardía/heroísmo o locura/lucidez. Propongo y enmarco tres pilares para una ética no prescriptiva: 1) despatologización, en tanto el deseo de morir puede ser un juicio lúcido ante un dolor insoportable; 2) autonomía existencial, porque el derecho a la vida implica el derecho a dejar de existir cuando la vida deviene coacción; y 3) escapología pesimista, donde huir no es evasión, sino acto final de soberanía ante un mundo miserable, inhóspito y sufriente. Las metafísicas redentoras en ocasiones fracasan al subordinar el sufrimiento concreto a esquemas abstractos, deterministas y teleológicos (revelan sus límites), pero nos afilan el camino hacia la conclusión pesimista. El suicidio exige un giro paradigmático que desmonte prejuicios anacrónicos. En primer lugar, pasar de la prevención a la comprensión: abandonar los dogmas "pro-vida" para escuchar al sufriente. En segundo lugar, construir una bioética no prescriptiva, sin glorificar ni patologizar, que reconozca su estatuto trágico. Finalmente, reclamar el derecho a la muerte autónoma como extensión lógica del derecho a una vida digna. Evaluar la calidad de vida implica reconocer que el sufrimiento impuesto no obliga moralmente a su perpetuación. El suicidio es respuesta a un dilema humano concreto, no a la condición humana en abstracto. No todos tienen o pueden adquirir una sensibilidad hacia el sufrimiento sin sentido, ni mucho menos transfigurarlos. La mayoría son triturados y vencidos en sus feroces mandíbulas. Por ello, urge sustituir la prevención universal por una comprensión pesimista del suicidio basada en tres ejes: el filosófico, que lo aborda como problema ontológico (¿por qué el ser implica sufrimiento?); el

bioético, centrado en la autonomía del sufriente y no en dogmas pro-vida; y el cultural, que deconstruye los relatos que criminalizan o romantizan el acto suicida. El cadáver del suicida nos interpela: ¿es acaso más humano obligar a vivir que respetar el derecho a dejar de sufrir? La respuesta a esta pregunta define no solo una ética, sino también nuestra capacidad de mirar el abismo sin consuelos. ¿Cómo transformar la comprensión filosófica del suicidio en protocolos bioéticos de cara a la época actual? Defiendo que el suicidio puede ser una respuesta ética lúcida al dolor insoportable (Benatar), un acto de autonomía existencial ante la coacción biológica (Pau), y una crítica metafísica al error innato del ser (Schopenhauer-Mainländer). Así, el filósofo pesimista no está condenado a la quietud, sino más bien llamado a resistir, a continuar indagando en el sentido del sufrimiento y de la existencia misma. En esta travesía, el pensamiento pesimista se convierte no en una renuncia, sino en un gesto de autenticidad y valentía ante lo irresoluble, invitándonos a confrontar el misterio del ser con una franqueza renovada. Volver a abismarse en el error innato se convierte, entonces, en un acto de rebelión consciente, una invitación a cuestionar lo incuestionado, y a redescubrir, en las grietas de la existencia, el potencial para un pensamiento más humano y profundo. En este contexto, la filosofía no es solo una herramienta de análisis, sino una guía que nos invita a repensar nuestras prioridades y a contribuir, desde la franqueza y la experiencia, a una comprensión más profunda y humana de nuestra existencia compartida. Así, la invitación/provocación pesimista *par excellence* queda abierta.

Hoy, pensar el suicidio desde la filosofía pide un cuidado especial: no basta con mirarlo solo como un problema médico o reducirlo a una etiqueta clínica. Hace falta “dar el salto de lo social a lo existencial”. Solo así se puede hablar del tema con seriedad, sin simplificarlo ni tratarlo como si se resolviera con una sola explicación. Hace falta dejar de mirar este tema solo desde la psicopatología y pensar con más calma en lo que de verdad está en juego: la autonomía de cada ser humano desde la finitud. Si no cambiamos el enfoque, el debate se queda atrapado en ideas viejas y mal definidas, y termina lleno de prejuicios. En el fondo, lo que se pide es asumir una *philosophisches Verstehen des Daseins als Irrtum*: entender la existencia como un error de orden metafísico. No se trata de defender ni de condenar, ideas que no encajan con la mirada objetiva de quien busca entender. Lo importante es ver que la muerte no aparece como un capricho ni como un castigo, sino como algo que se vuelve necesario cuando la existencia se sostiene en un error. Se trata de una mirada dolorosa sobre la muerte, centrada en el hecho de que la vida es limitada. La idea es pasar de una prohibición total a permitir, con reglas claras, que una persona pueda decidir cómo y cuándo morir, con acompañamiento y respeto por su autonomía.

Acercarse a la *medulla pessimismi* no es solo un giro retórico; es el punto que sostiene y ordena toda esta manera de mirar las cosas. No se trata solo de un punto de partida teórico, sino de un marco ético que da coherencia a la filosofía pesimista y nos ayuda a mirar de frente sus ideas centrales con sinceridad y sin evasivas. Quiero señalar los puntos-bisagra más importantes: En esta forma de ver el mundo, el sufrimiento no se entiende como algo que le pasa a una persona por casualidad ni como un mal que aparece y luego se va. Se plantea, más bien, que el dolor está en la base de lo real, como si fuera parte de su estructura y no una excepción. La condición humana, o *Die menschliche Lage*, nos pone frente a una verdad incómoda: vivimos sabiendo que todo es pasajero. No hay manera de esquivar del todo esa conciencia; tarde o temprano miramos de cerca el dolor, la pérdida y la fragilidad, y entendemos que forman parte de lo que somos.

Esta miserable existencia breve y efímera no solo trae momentos de alegría, también nos obliga a reconocer la miseria que aparece cuando lo que amamos se rompe, cuando el cuerpo falla o cuando el tiempo se impone. Y, aun así, en ese choque directo con lo finito, también se abre la pregunta por el sentido de seguir adelante y por cómo queremos vivir mientras estamos aquí. La tensión de la redención (*Erlösung*) aparece como un desafío central, ligado de manera estrecha a la pregunta por el valor de la vida. En el fondo, no se trata solo de “salvarse”, sino de entender qué hace que una vida merezca ser vivida y cómo se justifica ese valor cuando todo parece ponerse en duda. La pregunta que guía este ensayo es si la existencia del mundo, con todo lo que implica, es preferible a su no existencia. En otras palabras, se trata de pensar si es mejor que haya algo en lugar de nada y con qué criterios podríamos sostener una respuesta. La clave está en determinar si la redención es una opción real o si, por el contrario, es algo que nunca llega a concretarse. Estos problemas filosóficos no terminan cuando se mira al individuo por separado; también se viven como preguntas y tensiones que atraviesan lo existencial, lo social y lo cultural, siempre desde el límite de nuestra finitud. Vivimos en una sociedad inestable y llena de tensiones, donde se nos repiten promesas y exigencias de felicidad y de progreso. Con el tiempo, esas ideas se parecen más a ilusiones que nos empujan a seguir adelante sin resolver el malestar de fondo. El progreso, tal como se entiende muchas veces, no garantiza una mejora real del bienestar personal y comunitario; suele traducirse en una competencia dura y constante, y en una forma de aislamiento que termina alejándonos de los demás y de nosotros mismos. En medio de este panorama de luces y sombras, el ser humano, limitado y frágil, se ve obligado a mirar de frente el vacío y la incertidumbre que lo rodean. La manera en que lo hace depende, en buena parte, de la fuerza de su carácter y de la formación intelectual que haya construido con el tiempo.

Para una mente clara, el suicidio deja de verse como la sombra de un delito o como un arrebató de locura. Pasa a entenderse desde otro lugar: como la decisión de quien, después de atravesar su propia desilusión, el desencanto y una mirada hacia adentro, intenta darle sentido a lo que le toca vivir. En esa lectura, ya no se trata de un gesto impulsivo, sino del último derecho de alguien que sufre y que, al reconocer lo que percibe como un error de origen en la existencia, busca una salida que le ofrezca paz. No es una celebración ni una respuesta fácil; es, más bien, la idea de que el descanso, la serenidad, la resignación y el consuelo del no ser pueden parecer, para ciertas personas, la única forma de terminar con el dolor y el sufrimiento. Estos enfoques teóricos no se quedan en ideas sueltas y abstractas. Funcionan como un marco que intenta mirar de frente el sufrimiento, el vacío existencial y lo que entendemos por progreso humano, con una mirada más realista y crítica. Al principio, uno se pregunta con un pesimismo casi automático, desde la conciencia de que todo tiene un final, y vuelve a plantarse frente a la misma duda: ¿qué valor tiene realmente la vida? La pregunta por el valor de la vida no aparece de repente. Es el resultado de pensar mucho en el problema del mal, del sufrimiento y de la esperanza desde la finitud. La historia del pesimismo filosófico es un viaje intelectual que se enfrenta cara a cara a estas cuestiones aterradoras desde una sinceridad y un coraje filosófico. Desde los albores de la antigua Grecia, donde había tragedias, Sófocles ya cavilaba que lo mejor es no haber nacido y, si no, intentar volver a la oscuridad lo más rápido posible. En aquel entonces, el destino —la *Ananké*— se presentaba como una fuerza ineludible, una especie de trampa vital donde el animal-humano se agitaba solo para apretar más los nudos de su propia fatalidad. Posteriormente, el cristianismo medieval intentó domesticar este dolor primordial. Transformó el absurdo en penitencia y la agonía en una prueba divina, una moneda de cambio para una salvación hipotecada en el más allá. El sufrimiento fue sacralizado, despojando al individuo de su derecho a la rebelión bajo la promesa de una justicia *post-mortem*. Sin embargo, este velo teológico se rasgó en el siglo XIX. Fue allí donde Arthur Schopenhauer reveló la Voluntad como el corazón de las tinieblas: un impulso ciego, irracional e insaciable que condena a todo lo existente a un ciclo perpetuo de deseo y frustración. Somos, bajo esta crepuscular luz, las marionetas de una fuerza que nos devora mientras nos obligan a procrear para que el festín del dolor no termine nunca. Philipp Mainländer, llevando esta lógica a su cénit, nos mostró que el mundo es el cuerpo putrefacto de un Dios que eligió el no-ser, y que nuestra existencia es solo el proceso de esa desintegración. Nietzsche intentó, con un martillo ensangrentado, transformar este peso en una afirmación radical a través del "Eterno Retorno", pretendiendo que el condenado amara trágica y

experimentalmente su cadena. En el siglo XX, Cioran nos enseñó a pensar de manera clara y Camus nos habló de lo absurdo. Entendimos la realidad tal como es. No hay vuelta atrás, solo caídas y cadáveres andantes y pensantes. Hoy, la sociedad cambia mucho y tiene muchos problemas. Las promesas de éxito y progreso son ilusorias. Cada persona se enfrenta a estos problemas de manera diferente, según lo fuerte que sea su personalidad. La posmodernidad, bajo la lupa de Baudrillard o Byung-Chul Han, ha perfeccionado la tortura: ha convertido el deseo en mercancía y el agotamiento en una norma de rendimiento, dejando al individuo en una fragmentación donde el escepticismo es la única forma de higiene mental. Llegados a este punto de saturación existencial, la filosofía del suicidio debe abandonar la clandestinidad de las sombras y reclamar su lugar en función de una restitución de corte pesimista. Si la existencia es, en su médula, un error de la Voluntad —un desvío innecesario hacia el dolor—, la restitución del suicidio no puede seguir siendo leída como un capricho nihilista o una debilidad del carácter; es, ante todo, un acto de justicia metafísica. Es la corrección soberana de un error que no pedimos cometer. Hoy en día, la bioética sigue siendo influenciada por una laicidad que no es completamente total y por una herencia judeocristiana que se nota bastante. Por eso, la bioética sigue considerando paternalistamente la muerte voluntaria como si fuera algo malo, algo que hay que arreglar o evitar a toda costa. Esta forma de pensar hace que la persona se convierta solo en un ser vivo que pertenece al Estado o a la Ciencia. Hay una forma de ver esto de manera diferente.

El suicidio puede ser la última forma en que una persona puede controlar el daño que sufre. Esto se basa en la idea de ser compasivo, como lo dijo Schopenhauer, pero aplicado a las políticas públicas. Se trata de entender que, en algunos casos, la muerte puede ser una elección para evitar un sufrimiento aún mayor. La compasión es importante al considerar el suicidio. Esta perspectiva trata de ver la muerte voluntaria de una manera más humana. Se busca respetar la libertad de cada persona. No se trata de sentir lástima por alguien, sino de ayudar a encontrar la paz a quien ya no puede soportar su propio sufrimiento. La idea es dar a cada individuo la posibilidad de tomar decisiones sobre su propia vida, permitiéndole elegir cuando ya no puede seguir adelante. El Estado tiene que dejar de actuar como si fuera el dueño de nuestras vidas. Una sociedad que se considera realmente libre y laica tiene que ofrecer una forma tranquila y digna de terminar con el sufrimiento. Si no se permite una muerte controlada, las personas se ven obligadas a buscar métodos secretos y peligrosos. Esto añade más dolor y violencia a su sufrimiento emocional. Debemos preguntarnos con valentía y sinceridad: ¿Qué clase de

autonomía tenemos si no somos dueños de nuestra propia vida? ¿Qué significa ser libre si no podemos decidir sobre nuestro propio final? La respuesta a esta pregunta es crucial para entender qué significa ser verdaderamente libre. La autonomía es importante. Significa que podemos tomar decisiones sobre nuestra propia vida. Si no podemos decidir sobre nuestro propio final, entonces ¿somos realmente dueños de nuestra vida? Esto es algo que debemos considerar con cuidado y honestidad. Una sociedad que se considera libre y laica debe ofrecer opciones a las personas que sufren. Debe ofrecer una forma digna y tranquila de terminar con el sufrimiento. Esto es lo mínimo que podemos hacer por aquellos que están sufriendo. Así que debemos reflexionar sobre esto. Debemos pensar en qué significa ser libre y dueño de nuestra propia vida. ¿Qué significa ser dueño de nuestra propia muerte? Estas son preguntas importantes que debemos considerar con valentía y sinceridad. La libertad no significa nada si no podemos decidir decir “no” cuando algo no está funcionando. Esto no se trata de promover la muerte, sino de respetar la vida y la dignidad de las personas. Cuando alguien ha visto la verdad y decide que es hora de dejarla, debemos respetar su elección y permitirle descansar en paz.

La historia del pesimismo filosófico muestra que el sufrimiento y el vacío forman parte de la realidad. El dolor es algo que siempre está presente. Por eso, lo que proponemos no es darnos cuenta por vencidos ante el caos, sino aceptar la realidad con claridad y superar los instintos básicos. Debemos cambiar nuestra forma de pensar, dejar atrás la idea de que algo está absolutamente prohibido, que es una forma de ver las cosas que hace que las personas que sufren se sientan culpables. En su lugar, debemos buscar un enfoque que trate a las personas que sufren con compasión y seriedad. Esta es una forma de ver las cosas que no se rinde, que se enfrenta a lo desconocido y no le tiene miedo. Darle a la persona la oportunidad de ser libre es lo mejor que una sociedad puede hacer. Es aceptar que todos tenemos el derecho de decir basta cuando las cosas no tienen sentido. El suicidio, bajo esta luz crepuscular, deja de ser un crimen contra la sociedad o un pecado contra la naturaleza para convertirse en el último derecho de un ser consciente: el derecho a la *Erlösung* (redención) individual y personal. Es, en última instancia, la búsqueda de una paz que la finita y sufriente vida, con su estrépito de deseos y necesidades, nunca pudo ofrecer. Al final del camino, cuando la formación intelectual y el carácter convergen en la verdad, el silencio no es una derrota, sino la soberanía definitiva. Es el retorno al equilibrio, el cese de la oscilación dolorosa, y la restitución del individuo al seno del no-ser, donde el error de existir finalmente se cancela en la nada absoluta. La presente investigación ha partido de una premisa aparentemente paradójica: que un filósofo del siglo XIX, radicalmente pesimista, cuya

obra fue ignorada durante más de cien años, ofrece hoy algunas de las herramientas conceptuales más pertinentes para pensar los problemas más urgentes de nuestra época. Esta tesis ha buscado demostrar que dicha paradoja es solo aparente. El renacimiento del interés por Philipp Mainländer no es un accidente historiográfico ni una moda intelectual pasajera; es, más bien, un síntoma filosófico: señal de que los marcos dominantes del pensamiento contemporáneo —el optimismo, el progresismo tecnológico, el humanismo secular— han mostrado sus límites ante una realidad sufriente que los desborda.

A lo largo de los capítulos precedentes se ha reconstruido, matizado y problematizado el núcleo sistemático de la *Filosofía de la redención*, no con el propósito de rehabilitarla en sus términos originales, sino para someter dicho núcleo a una doble operación crítica: la depuración de su andamiaje metafísico y teleológico, la articulación de sus intuiciones fundamentales con los debates bioéticos y suicidológicos contemporáneos, en la que se juega hoy la pregunta por el valor de la vida, el sufrimiento y la extinción humana. Para estudiar el suicidio en este tenor, hay que fijarse en lo que ya se intuye como un objeto radicalmente paradójico: que el suicidio es donde culmina el horror, pero también donde algunos han querido ver una forma de redención; que es el gesto que clausura toda posibilidad, pero que, al mismo tiempo, ha sido interpretado como apertura hacia otra forma de sentido (o de ausencia de sentido); que oculta sus motivaciones más íntimas bajo el silencio, pero que también “dice” algo —quizá lo indecible— en su ejecución misma; que irrumpe como ruptura violenta en la continuidad de la vida, al tiempo que puede gestarse en un desafío ante el abismal sufrimiento. El suicidio, en este sentido, no es un acto puro, sino una constelación de estados límite. Más allá de esto, debemos abordar el suicidio a través de los diversos espectros de sus practicantes más enigmáticos: aquellos que habitan, de distintos modos, la frontera entre el querer vivir y el querer morir. Pues la relación del suicida filosófico (el que medita, el que teoriza, el que justifica) no es la misma que la del suicida impulsivo (el que estalla, el que irrumpe, el que no deja huella discursiva), ni la del suicida sacrificial (que se inscribe en códigos morales, políticos o religiosos), ni la del suicida nihilista (que disuelve todo valor), ni la del suicida estético (que estiliza su propia desaparición). Cada una de estas figuras constituye una frecuencia distinta dentro del espectro suicida, y su comprensión exige atender a sus modulaciones específicas: su relación con el tiempo (urgencia o dilación), con el cuerpo (violencia o disolución), con el dolor (rechazo o afirmación), con la nada (temor o anhelo), con la memoria (huida o fijación), con el lenguaje (silencio o testimonio), con el mundo (ruptura o indiferencia). De ahí que una espectrografía filosófica del suicidio no busque una

definición única, sino una cartografía de intensidades: registrar las variaciones del impulso suicida como quien analiza un espectro de luz descompuesto, donde cada tonalidad revela una forma singular de habitar el límite.

El primer resultado de esta investigación es de naturaleza filosófico-reconstructiva. Se ha argumentado que el núcleo prescindible del sistema mainländeriano —la voluntad cósmica como sustancia única en proceso de disgregación, la muerte como telos inscrito en la estructura del ser, la historia universal como progresión necesaria hacia la aniquilación— puede ser removido sin que se derrumben las intuiciones filosóficamente valiosas que lo sostienen. Esta distinción entre armazón metafísico y núcleo fenomenológico es metodológicamente crucial. Lo que permanece, una vez efectuada dicha operación, es un conjunto de tesis filosóficas de notable potencia descriptiva: (1) que el sufrimiento no es un accidente de la existencia consciente sino una de sus condiciones estructurales, verificable tanto fenomenológicamente como desde la neurociencia contemporánea del dolor; (2) que la negación de esta condición —tanto en el plano individual como civilizatorio— no produce liberación sino formas más complejas de sufrimiento encubierto; (3) que la aceptación lúcida de la finitud y del carácter irresoluble de ciertos tipos de sufrimiento no conduce necesariamente al nihilismo práctico, sino que puede constituir la base de una ética más honesta y más solidaria que aquella fundada en promesas de redención; y (4) que la autonomía sobre la propia existencia —incluida la pregunta sobre su prolongación o cesación— es un problema filosófico legítimo que no puede ser disuelto por decreto clínico ni por prohibición legal. Estas cuatro tesis constituyen lo que en el cuerpo de la investigación se ha denominado el núcleo fenomenológico transferible de Mainländer: aquello que puede ser leído, argumentado y debatido con independencia de la cosmovisión pesimista radical que le sirve de origen. El segundo resultado de esta tesis es de naturaleza crítica y tiene como objeto el paradigma dominante en la suicidología clínica contemporánea. Se ha argumentado que dicho paradigma opera bajo un supuesto no examinado: que todo deseo de muerte es, por definición, síntoma de patología y, por tanto, objeto de intervención preventiva. Esta equivalencia —deseo de morir igual a trastorno mental— no es una conclusión empírica sino una premisa filosófica encubierta, que convierte en diagnóstico clínico lo que en muchos casos constituye una evaluación racional, o al menos racionalmente evaluable, de la propia existencia. Esta operación de patologización no es inocente. Tiene al menos tres efectos filosóficamente problemáticos: silencia la experiencia del sufrimiento irresoluble tratándola como error cognitivo corregible; deslegitima la autonomía del sujeto sufriente en el momento en que más la necesita; y reproduce,

bajo el lenguaje técnico de la clínica, una metafísica del valor incondicional de la vida que no difiere estructuralmente de sus versiones religiosas, con la diferencia de que estas últimas al menos eran transparentes respecto a sus fundamentos normativos. La recuperación de Mainländer en este contexto no tiene un propósito prescriptivo. No se trata de concluir que el suicidio es una respuesta filosóficamente recomendable ante el sufrimiento. Se trata, más precisamente, de exigir que la suicidología contemple la posibilidad de que, en determinadas condiciones, el deseo de morir no sea irracional, y que esta posibilidad sea tratada con la misma seriedad argumentativa con que la bioética trata otras decisiones sobre el propio cuerpo y la propia vida. La coherencia exige que una sociedad que reconoce el derecho a la eutanasia para el sufrimiento somático terminal examine con igual rigor su posición ante el sufrimiento existencial crónico.

El tercer resultado de esta investigación articula la crítica anterior en términos bioéticos positivos. Se ha propuesto que una bioética del suicidio filosóficamente coherente requiere al menos tres compromisos simultáneos que los marcos institucionales actuales raramente sostienen de forma conjunta. El primero es el reconocimiento del sufrimiento irresoluble como categoría filosófica y clínica legítima: no todo dolor puede ser aliviado, y pretender lo contrario no es optimismo terapéutico sino denegación de la experiencia. El segundo compromiso es el respeto a la autonomía radical sobre la propia existencia. Esto no equivale a una sanción irrestricta del suicidio, sino a la exigencia de que cualquier restricción a esa autonomía sea argumentada filosóficamente y no simplemente asumida por defecto normativo. El tercer compromiso, derivado de los dos anteriores, es la distinción entre el cuidado y la prohibición: una sociedad puede acompañar, prevenir y ofrecer alternativas sin por ello criminalizar o psiquiatrizar a quienes se formulan preguntas filosóficamente legítimas sobre el sentido y el límite de su propia vida. En este marco, Mainländer no aparece como un teórico del suicidio sino como un pensador que obliga a la bioética a salir de su zona de confort: a confrontar la posibilidad de que la muerte no sea siempre un fracaso del cuidado, sino en ocasiones su forma más radical y más honesta.

APÉNDICE FILOSÓFICO

Apéndice filosófico (Entrevista al Dr. Manuel Pérez Cornejo, traductor, estudioso y referente principal de la obra de Mainländer y la escuela schopenhaueriana)

1. ¿Cómo se diferencian las nociones de voluntad en Schopenhauer y Mainländer, y cómo esta diferencia impacta sus posturas sobre el suicidio (Comparación conceptual)?

La concepción schopenhaueriana de la voluntad es universalista, mientras que la mainländeriana es individualista. Para Schopenhauer, la voluntad es un principio metafísico universal, que subyace a todos los fenómenos del universo, a modo del fondo oceánico sobre el que se agitan las espumosas ondas; en cambio, Mainländer sostiene un concepto individual de la voluntad, que se manifiesta en una pluralidad de seres particulares, como fuerza. Naturalmente, esto condiciona las posiciones de ambos filósofos en torno al suicidio: si para Schopenhauer este carece de sentido, porque el suicida únicamente logra acabar con su fenómeno individual particular, pero no con la voluntad misma y su querer eterno, en Mainländer la extinción del individuo a través del suicidio supone la desaparición definitiva del sujeto y, por tanto, su plena y definitiva redención.

2. Mainländer considera al suicidio como una especie de redención individual. ¿En qué medida su visión se puede considerar como una continuación o una ruptura con el concepto de anhelo de nada en Schopenhauer (Suicidio y redención)?

En Schopenhauer el “anhelo de nada” solo afecta a aquellos sujetos que, dotados de un conocimiento más penetrante, han logrado atravesar las formas ilusorias del principio de razón suficiente y han comprendido la esencial igualdad de todos los seres, empatizando con su sufrimiento, en medio de un mundo que sigue luchando a su alrededor; solo ellos pueden negar la voluntad y redimirse, mientras que el resto continúa sometido a una perpetua agitación y combate; en Mainländer, en cambio, ese “anhelo de nada” afecta principalmente a la unidad divina originaria y, por tanto, a todos los seres en los que esta se dispersó cuando dio paso al mundo, por lo que cabe decir que tal anhelo recorre toda la realidad, hasta el compuesto químico más ínfimo del universo. En este sentido, cabría decir que el concepto de nada en Mainländer potencia y amplía

al máximo el contenido que este término tenía en Schopenhauer. De hecho él habla de una nada absoluta, mientras que Schopenhauer habla de una nada relativa.

3. ¿De qué manera la problemática concepción de la muerte y el suicidio en Schopenhauer como liberación “fenoménica” de la voluntad de vivir contrasta con la idea de desintegración universal y autodestrucción propuesta por Mainländer (Contraste dentro de sus marcos metafísicos)?

A mi juicio, contrasta por completo. La voluntad schopenhaueriana no tiene el más mínimo deseo de “desintegrarse” ni de “autodestruirse”, solo puede oscilar hacia el querer o no querer, dependiendo del grado de conocimiento que alcance el sujeto (humano) en el que a la sazón se ha objetivado; en Mainländer el conocimiento es también decisivo para desear la nada y la redención; pero, aunque dicho conocimiento no exista, el proceso de desintegración se da igualmente -solo que, quizás, más ralentizado e inconsciente-, afectando a todos los seres de la realidad.

4. Schopenhauer ve el suicidio como un acto fallido en la superación de la voluntad, mientras que Mainländer lo integra en su filosofía como un acto coherente con la aniquilación universal. ¿Cuáles son las implicaciones éticas de estas perspectivas para la restitución de una filosofía del suicidio en nuestra época (Ética del suicidio)?

Pienso que un aspecto importante de estas filosofías en relación con el tema del suicidio, que vuelve a replantearse en nuestra época (aunque nunca ha desaparecido de la historia) es, en primer lugar, que defienden la libertad del sujeto para decidir si este desea seguir viviendo o no (algo muy importante, porque actualmente existe una especie de campaña para disuadir al sujeto de que ejerza su libertad en este sentido, muy parecida, aunque “atea” o “agnóstica”, a la que emprende la religión). Pero, por otra parte, me parecen filosofías que, aun recogiendo el tema del suicidio como una cuestión filosófica fundamental, no lo recomiendan como solución al problema de la vida. En el caso de Schopenhauer, esto está claro, porque lo considera ineficaz, al ser en realidad, una afirmación tácita de la voluntad de vivir; en el caso de Mainländer -cosa que no suele tenerse en cuenta-, el suicidio tampoco es eficaz ni él lo recomienda (al contrario de lo que suele creerse, debido a su propio suicidio), puesto que el verdadero mainländeriano debe empeñarse en la práctica de la virginidad (o del antinatalismo, diríamos hoy) y

renuncia a suicidarse, para ayudar a los demás a cobrar conciencia de que el mejor modo de ingresar en el no ser es abstenerse de procrear Así sucede con el personaje de Wolfgang Karenner, alter ego de Mainländer en la novela *Rupertine del Fino*, que renuncia a matarse por solidaridad con Rupertine y su amigo Otto.

5. ¿Cómo entienden Schopenhauer y Mainländer el sufrimiento como motor en el impulso hacia el suicidio, y en qué sentido su interpretación contribuye a su visión pesimista de la vida (El rol del sufrimiento)?

En ambos autores, el sufrimiento es el acicate fundamental, evidentemente, para que un sujeto decida suicidarse; pero niego que esto conecte con su concepción pesimista de la vida: para ambos, es precisamente el filósofo pesimista quien decide NO suicidarse, por mucho que sufra; en el caso de Schopenhauer, por la ineficacia del suicidio (aunque parece hacer una excepción con el suicidio por huelga de hambre, en casos determinados de extremo ascetismo), y en el caso de Mainländer, como he dicho antes, porque el pesimista debe tender a empatizar y ayudar a los demás seres humanos, no a autoeliminarse de forma egoísta (no se olvide que, aunque el egoísmo es el principio básico de la ética mainländeriana, se trata de un egoísmo depurado, lúcido, que, en la práctica, equivale al altruismo).

6. ¿Hasta qué punto el enfoque de Mainländer sobre el suicidio refleja una evolución del pensamiento pesimista de Schopenhauer, y en qué momentos lo contradice o lo reinterpreta de manera radical (Influencias y divergencias)?

Creo haber respondido parcialmente a esta cuestión en las preguntas anteriores. En Schopenhauer, el suicidio responde a un propósito individual (equivocado) de redención; en Mainländer, el tema del suicidio evoluciona, hasta convertirse en un problema cósmico, metafísico, puesto que afecta al deseo de redención de la propia unidad originaria, de Dios, y solo a partir de este inicio deletéreo, también al ser humano. En este sentido, es evidente que Mainländer reinterpreta y radicaliza el concepto de suicidio, en relación con la interpretación que del mismo ofrece Schopenhauer, impulsándolo a un nivel desconocido e imprevisto para su maestro intelectual.

7. Considerando las propuestas pesimistas de ambos autores, ¿cómo se refleja el suicidio en la dimensión práctica de sus filosofías? ¿Pueden interpretarse sus visiones del suicidio como soluciones existenciales o más bien como resignaciones, soteriologías o escapes hacia una vida sin sentido (Consecuencias existenciales)?

En Schopenhauer, el suicidio cree ser una solución existencial a una vida sin sentido, pero se trata de una solución fracasada, debido a un error, a la vez gnoseológico y de cálculo. En Mainländer, el suicidio es, por decirlo así, lo que da sentido soteriológico al universo, puesto que es fruto del impulso autodestructivo de la unidad divina originaria, que busca la nada, su total aniquilación. Por eso, en un pasaje de su crítica a la *Filosofía de lo inconsciente* de Eduard von Hartmann, Mainländer afirma taxativamente que ahora, con su filosofía de la redención, el mundo, por fin, cobra sentido.

BIBLIOGRAFIA

- Al Álvarez. *El Dios salvaje: ensayo sobre el suicidio*. Chile (2014).
- Améry, Jean. *Levantar la mano contra uno mismo*. 1976.
- Andros. *Elogio del suicidio*. Editorial Youcanprint Self-Publishing. Italia, 2018.
- Bartra, Armando. *Exceso de muerte. De la peste de Atenas a la covid-19*. Fondo de Cultura Económica. México, 2022.
- Battin, M. P. *Ending Life: Ethics and the Way We Die*. Oxford University Press. 2005.
- Bauzá, Hugo Francisco. *Miradas sobre el suicidio*. 1.ª edición. Fondo de Cultura Económica. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2018.
- Beiser C, Frederick. *Weltschmerz. El pesimismo en la filosofía alemana: (1800-1900)*. Sequitur, Madrid, 2022.
- Brown, Ron M. *The Art of suicide*. Reaktion Books. London, 2001.
- Burgos Cruz, Óscar Fernando, coord. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*. México Universidad Autónoma del Estado de Guerrero, 2019.
- Cabeza, Francisco. *Morir antes del suicidio. Prevención en la adolescencia*. Herder. Barcelona, 2022.
- Campo-Arias, Adalberto. *Comportamientos suicidas: perspectivas del siglo XXI*. Santa Marta, Editorial Unimagdalena, 2022.
- Caro, Erasmo. *El suicidio y la civilización*. Editorial: Formación Alcalá. España, 2009.
- Cioran, Emil. *Cuadernos*. Traducción: Carlos Manzano. Tusquets. Madrid. 1997.
- Critchley, Simon. *Notes on Suicide*. Fitzcarraldo Editions. New York, 2015.
- Dabashi, H. *Corpus Anarchicum: Political Protest, Suicidal Violence, and the Invention of the Posthuman Body*. 2002.
- David, Le Breton. *Desaparecer de sí. Una tentación contemporánea*. Siruela. España, 2016.
- Den Hartogh, G. *What Kind of Death: The Ethics of Determining One's Own Death*. Oxford University Press 2006.
- Diana Cohen Angrest. *Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas*. Buenos Aires, (2007).
- Durkheim, Émile. *El suicidio. Un estudio de sociología*. Akal. Madrid. 2013.
- *Durkheim's Suicide : A Century of Research and Debate* de W. S. F Pickering; Geoffrey Walford; British Centre for Durkheimian Studies.
- Erasmo, María Caro. *Le pessimisme au XIX e siècle. Leopardi, Schopenhauer, Hartmann. (1876). El Pesimismo en el Siglo XIX Leopardi, Schopenhauer, Hartmann. (1878)*. Traducción de Armando Palacio Valdés.

- Étienne Metman. *Le pesimisme moderne. Son histoire et ses causes*. Gallica (BnF), Furet du Nord, et réédité par Hachette BNF. Francia, 1892.
- Fernández del Valle, Agustín Basave. *Meditación sobre la pena de muerte*. Fondo de cultura económica, México, 2014.
- Gebhard, Richard. *Ein Jünger Schopenhauers. Philipp Mainländer. Schopenhauer Jahrbuch* : 220-228 (1931).
- Georges. *History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture*. The Johns Hopkins University Press. Estados Unidos, 1998.
- Giuseppe, Invernizzi. *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. (1994).
- Glover, J. *Causing Death and Saving Lives: The Moral Problems of Abortion, Infanticide, Suicide, Euthanasia, Capital Punishment, War and Other Life-or-death Choices*. Penguin Books. 1997.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Prólogo de Franco Volpi. Ediciones Atlanta, 2021.
- Héctor T. Arita. *Crónicas de la extinción. La vida y la muerte de las especies animales*. Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
- <https://ethicsofsuicide.lib.utah.edu/selections/windt/>
- James, Sully. *Pessimism: A History and a Criticism*. (1877).
- Jankélevitch, Vladimir. *La muerte*. Traducción de Manuel Arranz. Pre-Textos, España, 2002.
- Javier, Urra Portillo. *La huella de la desesperanza. Estrategias de prevención y afrontamiento del suicidio*. Ediciones Morata. Madrid, 2020.
- Liberté, J. *A Manifesto for the Right to Painless Suicide: A Pro-choice Essay on Human Dignity*.
- Luis Meza Rueda (Director). *La muerte. Siete visones, una realidad*. Pontifica Universidad Javeriana. Bogotá, 2011.
- M. Pabst Battin and David J. Mayo, eds., *Suicide: The Philosophical Issues*, New York: St. Martin's Press, 1980.
- Mainländer, Philipp. *Diario de un poeta*. Plaza y Valdez. Madrid, 2015.
- Mainländer, Philipp. *Ensayos sobre filosofía política*. (Florilegio). Traducción, introducción y notas de Manuel Pérez Cornejo. Epílogo de Fernando Burgos. Alianza editorial. Madrid. 2024.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Traducción de Manuel Pérez Cornejo. Edición de Carlos Javier Gonzàles Serrano y Manuel Pèrez Cornejo. Ediciones Xorky, Madrid. 2014.
- Mainländer, Philipp. *Realismo e idealismo. Crítica de las doctrinas de Kant y Schopenhauer*. Traducción, introducción y notas de Manuel Pèrez Cornejo. Epílogo de Carlos Javier Gonzàles Serrano. Alianza Editorial, Madrid

- Marcos del Cano, A. M., & De la Torre Díaz, J. (Coords.). Y de nuevo la eutanasia: Una mirada nacional e internacional. Dykinson. 2021.
- Mauricio Montiel, Figueiras. *Un perro rabioso. Noticias desde la depresión*. Turner Publicaciones. Madrid, 2021.
- Morron, Pierre. *El suicidio*. Colección ¿Qué sé? Publicaciones Cruz O., S.A. México, 1992.
- Pau, Antonio. *Manual de Escapología. Teoría y práctica de la huida del mundo*. Editorial Trotta. Madrid. 2019.
- Perry, S. *Every Cradle is a Grave: Rethinking the Ethics of Birth and Suicide*. Nine-Banded Books. 2014.
- Philippe Aries. *Historia de la muerte en Occidente*. Traducción de Francisco Carbajo y Richard Perrin. Editorial Acantilado, España, 2011.
- Prado, C. G. *Choosing to Die: Elective Death and Multiculturalism*. Cambridge University Press. 2008.
- Priante Abollado, Antonio. *El suicidio es considerado como una de las bellas artes: trece vidas ejemplares*. Editorial Minobitia Textos. Madrid, 2012.
- -Primera edición. Fondo de Cultura Económica, Chile, 2001. p. 45.
- Ramón Andrés. Semper Dolens. *Historia del suicidio en Occidente*. España, (2015).
- Reale, Giovanni y Antiseri, Darío. *Historia de la filosofía I*. Traducción de Jorge Gómez. Sociedad san pablo, Colombia, 2007.
- Rémy, Oudghiri. *PEQUEÑO ELOGIO DE LA FUGA DEL MUNDO. De Petrarca a Pascal Quignard*. Alfabeto Editorial. Madrid, 2019.
- Schopenhauer, Arthur. *Conversaciones con Arthur Schopenhauer*. Introducción, traducción, selección y notas de Luis Fernando Moreno Claros. Acantilado, España. 2016.
- Schopenhauer, Arthur. *Correspondencia escogida 1799-1860*. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Acantilado, Barcelona, 2022.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta. España, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. *El Mundo como Voluntad y representación II* (complementos). Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Trotta. Madrid, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *Metafísica de las costumbres*. Edición de Roberto R. Aramayo. Trotta, España, 2001.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena*, traducción a cargo de José Rafael Hernández Arias, España, Valdemar, 2021.
- Sevilla Godínez, Hector (Coordinador). “El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philip Mainländer”. *Analogías alternantes de la nada. Ejercicios filosóficos sobre el vacío*. Editorial Ítaca. México, 2015.

- Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Traducción de José Antonio Molina Gómez. Herder. España, 2010.
- Steinberg, M. D., & Youngner, S. J. (Eds.). *End-of-life Decisions: A Psychological Perspective*. American Psychiatric Press. 2000.
- *Suicidio: la insoportable necesidad de ser otro*. Miguel Ángel Porrúa, UAEM. México, 2018.
- Szasz, Thomas. *Libertad fatal, ética y política del suicidio*. Traducción de Francisco Beltrán Adeli. Paidós. España, 2002.
- Tesis: *El acto suicida: Lícito desde el individuo, ilícito desde la sociedad* (Santiago de Chile, 2023), de Sofía Pezoa.
- Thomas. *Arrebatar la vida: El suicidio en la modernidad*. Herder. Madrid, 2021.
- Toni Montesinos. *Melancolía y suicidios literarios. De Aristóteles a Alejandra Pizarnik*. Fórcola, Madrid, 2014.
- Vicente Gradillas - Cristina Gradillas. *SUICIDIOLOGIA CLINICA. Evaluación y tratamiento de las tendencias autodestructivas en la práctica profesional*. UMA editorial. Málaga.
- Villardón Gallego, Lourdes. *El pensamiento del Suicidio en la Adolescencia*. Universidad de Desuto-Bilbao. España, 1993.
- Vitenti, Livia. *Los pueblos indígenas americanos y la práctica del suicidio: una reseña crítica*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- Wanzer, S. H., & Glenmullen, J. *To Die Well: Your Right to Comfort, Calm, and Choice in the Last Days of Life*. Da Capo Lifelong Books. 2007.
- Wennberg, R. N. *Terminal Choices: Euthanasia, Suicide, and the Right to Die*. William B. Eerdmans Publishing Company. 1998.
- Wynn Westcott, W. *Suicide: Its History, Literature, Jurisprudence, Causation, and Prevention*. London, 1885.



INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
SECRETARÍA EJECUTIVA



Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca, Morelos 62210 México
Tel. 329 7082 ext. 6104



Cuernavaca, Morelos, 15 de abril de 2026

Dra. Laura Campos
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectrografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio**, que presenta:

Arnold Hernández Díaz

Para obtener el grado de Doctor en Humanidades.

Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a su defensa. Baso mi decisión en lo siguiente:

1. El trabajo está bien escrito y estructurado, permitiendo un desarrollo adecuado de la tesis principal.
2. El texto es claro y argumentado. La bibliografía que se maneja es pertinente y actualizada, pero además se la utiliza de manera crítica.
3. El problema que se aborda en esta tesis tiene una gran relevancia porque nos confronta con uno de los temas más controvertidos de la ética: el suicidio. De acuerdo con esto, se pone en cuestionamiento igualmente el valor de la vida, que los conservadores consideran algo inviolable, pero sin tener en cuenta que se requieren condiciones económicas, sociales y políticas para que la vida sea realmente valorada. Resulta interesante que en este trabajo se aborda el problema del suicidio





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
SECRETARÍA EJECUTIVA



Av. Universidad 1001 Chamilpa Cuernavaca, Morelos 62210 México
Tel. 329 7082 ext. 6104



desde un punto de vista filosófico, mostrando su relevancia para la comprensión de este fenómeno, pero sin intentar una apología, sólo evaluando el alcance que tiene para la libertad y la existencia del individuo, lo cual no puede ser considerado en los acercamientos médicos o sociológicos.

4. En la tesis se muestra un conocimiento muy acabado del tema y se ha hecho una lectura atenta de los autores que se discuten.

Sin otro particular, le envío un cordial saludo

Luis Alonso Gerena Carrillo
Profesor Investigador Titular A
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

LUIS ALONSO GERENA CARRILLO | Fecha:2026-04-15 21:05:39 | FIRMANTE

qN3+eDM6otXAZ/QZeEczlqSfUCu5Hlv02Zl0IMyAqj7BibmYj+6trrKo8YciTLcK3v+WfyQu1BoXEiPr3/m2papoCv4IUvecZfgjALFcR1yTT7Njch3m2VsjjQLqPFHBizKYUaMhZlwqgx
YCgDRJm0eq51lvdYhPkH++/zKgmgXYjv//JH/7nnsDYBPSvFTiSwJfRATETXr/FCVovAhXKp/2aLnAhgc0duT2TvwCXRIY Oy9oH2zc0vY0vHi7yRYe5EBXwsSuu8Bk9ZSSjFxbSr1
9UmhjocsipdYd8RiDr/u7k7KW2k1LXV/xfJfluQLAlsNoZPMIIIOoUQivL2Jlvw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



ws5jKNsey

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/FK2UZ5OnKws3HnB1zkL1iGsfw7OxPTsK>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



Guerrero, México, 20 de mayo de 2026

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis **Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectrografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio** que presenta:

Arnold Hernández Díaz,

con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades,
le informo que otorgo mi **voto aprobatorio**
para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

JUSTIFICACIÓN ACADÉMICA DEL VOTO

La presente tesis doctoral, *Error innato: suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectrografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio*, constituye una investigación original, rigurosa y filosóficamente relevante dentro del campo de los estudios contemporáneos sobre el pesimismo filosófico, la metafísica y la reflexión sobre el suicidio. Desde sus primeras páginas, el trabajo plantea con claridad un problema teórico de gran complejidad: la reducción contemporánea del suicidio a categorías exclusivamente médicas, psicológicas o sociológicas, y la consecuente pérdida de su dimensión ontológica y filosófica.

Uno de los principales méritos académicos de esta investigación reside en la recuperación crítica de Philipp Mainländer como interlocutor filosófico central para pensar el problema del suicidio desde la tradición pesimista. La tesis no se limita a exponer doctrinas históricas, sino que articula una lectura sistemática y actualizada del pensamiento mainländeriano, vinculándolo con debates contemporáneos sobre autonomía, sufrimiento, sentido de la existencia y valor de la vida. En este sentido, el trabajo logra insertar a Mainländer dentro de discusiones filosóficas actuales, mostrando la vigencia de una tradición frecuentemente marginada o simplificada por la historiografía filosófica.

Otro aspecto destacable es la construcción conceptual de la denominada "espectrografía filosófica", entendida como una metodología hermenéutica destinada a descomponer el fenómeno del suicidio en sus dimensiones ontológicas, éticas, metafísicas y existenciales. Esta propuesta metodológica aporta una perspectiva novedosa al estudio filosófico del suicidio, alejándose tanto de los reduccionismos clínicos como de las condenas morales tradicionales. La investigación consigue así sostener un enfoque reflexivo y crítico sin caer en apologías simplistas ni en tratamientos meramente descriptivos del fenómeno.

La estructura general de la tesis evidencia además una adecuada organización argumentativa. Los capítulos presentan un desarrollo progresivo y coherente: desde una revisión panorámica del problema del suicidio y sus principales enfoques interpretativos, pasando por su problematización filosófica en la tradición pesimista, hasta llegar a la defensa filosófica del suicidio en Mainländer y a una reflexión final sobre el cadáver del suicida como testimonio ontológico. Esta secuencia permite que la investigación mantenga unidad temática y consistencia conceptual a lo largo de todo el trabajo.

Asimismo, debe reconocerse la amplitud bibliográfica y el esfuerzo de diálogo interdisciplinario presentes en la tesis. El autor incorpora referencias provenientes de la filosofía, la suicidología, la sociología, la literatura y la teoría cultural, mostrando conocimiento sólido del estado de la cuestión y capacidad para articular distintas tradiciones interpretativas. El trabajo dialoga críticamente con autores clásicos y contemporáneos —desde Schopenhauer y Mainländer hasta Jean Améry, Thomas Macho, Simon Critchley y Michael Cholbi—, lo cual fortalece el aparato argumentativo y sitúa la investigación dentro de un horizonte filosófico amplio y pertinente.

Finalmente, la tesis posee un valor académico significativo por el riesgo intelectual que asume al abordar un tema históricamente estigmatizado y filosóficamente incómodo. Lejos de adoptar una postura provocadora superficial, el trabajo busca abrir nuevamente un espacio de reflexión filosófica seria sobre el suicidio, el sufrimiento y el problema del valor de la vida. Precisamente por ello, la investigación representa una contribución relevante para los estudios sobre pesimismo filosófico y filosofía contemporánea, al recuperar preguntas fundamentales que suelen permanecer clausuradas por discursos normativos o terapéuticos.

Por las razones expuestas, considero que esta tesis cumple satisfactoriamente con los requisitos académicos, metodológicos y filosóficos exigidos para un trabajo doctoral, constituyendo una investigación sólida, original y digna de aprobación.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dr. Oscar Fernando Burgos Cruz



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

OSCAR FERNANDO BURGOS CRUZ | Fecha:2026-05-20 16:58:40 | FIRMANTE

V21AltB0szKlW50HmK39rMktNIVO/FDnCOcMjpiNw3QPf8OnZY4jEX08tAcjbNPAe4hUktJHe7TSH/N4FjLgffEPZAxGKECBkzSBOR+IOUc2fWVu8wheSO3Pibn5Uo5ftXpTXo3I9gze1gp/+ftCA8GsjWPT7LfdQDLfi3hbPhbSghAFYJC0xYJBXgzuCQYp53JJuK0LOhH1lj5estG0//Q1QPGVykjqOzsBIA3f4tSP+2tvx+aZYfFqyVPIFz1hgeWhU3P/5fH1MSZQxL7SAvsmBNPzH0OEhoaUUHsBKTDYRAIt1jny7KGjKUrweG0WU+MBW8yx1oOnE5yJGr37g==



Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

7DNp3iJtV

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/fSJH6IAgu0roqVshRgO2GX6BCAKrluvJ>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



**UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
ZACATECAS**
FRANCISCO GARCÍA SALINAS



*DOCTORADO EN
FILOSOFÍA E HISTORIA
DE LAS IDEAS*

19 de mayo de 2026

Dra. Laura Campos Millán

Coordinadora del Posgrado en Humanidades

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

PRESENTE

Después de leer la tesis **Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectrografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio** que presenta:

Arnold Hernández Díaz,

con el fin de obtener el grado de

Doctorado en Humanidades,

le informo que otorgo mi

voto aprobatorio

para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

La tesis cumple con creces los objetivos planteados, es muy clara y se apoya en una amplia base bibliográfica. Su marco teórico cumple con la expectativa generada.

Sin más por el momento, quedo de usted

DR. GUILLERMO SERGIO ESPINOSA PROA

FIRMA ELECTRÓNICA (UAEM)





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

GUILLERMO SERGIO ESPINOSA PROA | Fecha:2026-05-19 00:09:59 | FIRMANTE

HGbsiyTqEEVtZ43wAaFRHhUAvinburhK02nJxFLInX2G0EvGUtnqfcXnWzLZmndwNv29uOmDrOxG/aVuFHAXQoeti4CdpbsrsIOFBRnRvqn+m1E0dKE2tUi0No7TnAp/euwV54
N6flR7zdHgMYMJ6h4hVeZ6krd/pQfVYj6HPv4sudOswHcknCQp58OILnZyR66abfNJhltePagWxBC0ztHPalolybM0QKv8HhRHa9lvMof8JGfdzr3yTArNuW21PT4WUPy7jVeAy
tFE4xfZfycEmoiXke3jMdQsw+IWC1mDL5kN+Kg7h3q0xNi3x+C6yOGTMqtJKmTiffSn0A==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



[prNLajkxC](#)

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/R2mVN7Tl1Or7M8qyMDMeh4ap4iVa7ayZ>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

DRA LAURA CAMPOS MILLÁN
COORDINADORA DEL PROGRAMA DE POSGRADO EN HUMANIDADES
Centro de Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Por medio de la presente le comunico que he leído la tesis **Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio**

Arnold Hernández Díaz

Para obtener el grado de DOCTOR en Humanidades. Considero que dicha tesis está terminada por lo que doy mi **voto aprobatorio** para que se proceda a la defensa de la misma.

Bajo mi decisión en lo siguiente:

- 1) La tesis mencionada reúne los requisitos académicos que exigen los estudios de doctorado, según están establecidos por el Plan de estudios: Plantea con rigor y profundidad los problemas del tema de la investigación y contribuye a aclararlos a partir de una reflexión personal sobre el tema.
- 2) La escritura de la tesis es precisa y clara. Demuestra un conocimiento riguroso del medio cinematográfico y de las herramientas de análisis del mismo, de la filosofía de Philipp Mainländer.
- 3) La tesis logra articular una lectura profundamente interesante del pesimismo del autor en cuestión.

Sin más por el momento, quedo de usted,

Atentamente
Por una humanidad culta

DR. SERGIO RODRIGO LOMELÍ GAMBOA





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

SERGIO RODRIGO LOMELI GAMBOA | Fecha:2026-06-17 14:40:14 | FIRMANTE

QWxR+qVWzjV66t+EG93fws4CYgrxXTGGFwKxJ5dR2CQIKuhdxQFHclj3DarZ4sRBbxNe0jXMMvnT9X9I/C1W7upcu2ULbaWQ8/z+AmNXfENXMdV4oX+iUikgXEQZ+I5V+nOvYL7AHTqHdYPa30jTjMDphXB0aNzbBaXcn6O2z7fDMQK8sbWKnTbQlbeKoc1dNIZ6nd2XKr08/jxGcqCJoHoc8yJoe6F/Wmy8t8gziGc4WGN65iKHju9YewUAV4jVxqiWZCqN6ffW96YmVqKyqvCT1lcOZRT02pZEliha45AvicRDI02HkD0ITau38eCZBEXBW6Btr9FddVSA14pw==

Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:



5GTPkWxMn

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/cliTR05YH4N8u5ZSierLVI1IJNzxo1q>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Cuernavaca, Morelos a 15 de junio de 2026



Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis **Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio** que presenta:

Arnold Hernández Díaz,

con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades,
le informo que otorgo mi **voto aprobatorio**
para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

La tesis es un recorrido exhasutivo por el pensamiento de Philipp Mainländer. En particular, con el tema del suicidio. Tanto el autor como el tema, han sido poco estudiados en México, así que el trabajo cobra relevancia, no sólo por su originalidad escritural, sino que sirve como una introducción al autor. Ahora bien, dado que el suicidio es un tema del finales del siglo XIX, al menos en la filosofía, la tesis se pregunta sobre su posibilidad, su interés, su legitimidad. Ya Schopenhauer había, en el siglo XVIII europeo, establecido su importancia al problematizar la relación entre vida y muerte, entre aceptación de la vida y rechazo. Hay en ese gesto, la idea de que, el suicida, por paradójico que parezca, quiere vivir, pero no le han dado las condiciones ideales para esa vida anhelada. El trabajo que se presenta es así, descriptivo de estas discusiones.

Aparte, el texto muestra gran madurez teórica, así como un uso adecuado de fuentes especializadas. Por todo lo anterior reitero mi voto aprobatorio para que el trabajo pueda ser presentado ante el jurado correspondiente.

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades



Sin más por el momento, agradezco su atención y aprovecho la ocasión para enviarle un saludo cordial.

Atentamente

Por una humanidad culta

DR. ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS
PROFESOR INVESTIGADOR DEL CIIHu.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS | Fecha:2026-06-15 16:46:53 | FIRMANTE

iGnvZkyT6Ni2WBCKhlpfIC8Ge/2RDMCU33xbPFkF3qLIPLrjtXGXnA4Wg9qk8nmH9pml8O3/plpHToQgezrtpJ33FVwJMW+Vi4OUmURV8qsqhXMXLs9wpJBnyodjPgrSx9VV9w
lx3Bat+6usstoiYpuRXs8tSG96l2kRfjMEUYhyphvfSYVdhMx695LZBlotF/2e3Rd/NbgvDxf5nK47M2rpf7T4SWgAWXROQIVvR+UAHJYTEWS9IE5xw9HHQQFyC8ltS6FoBiya70pY
PtIPUt4oimgTclluUf3AEgRXQfZP1jYXodrja3iedwoR761E9DjsgRJU2SnQMIugK7A==



Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

K3XWuO1hd

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/z49vxPgtdKtHmcqtZXatp2uv4pLho8Y>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



HUMANIDADES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIÓN
CIIHu

INSTITUTO DE INVESTIGACIÓN EN HUMANIDADES Y CIENCIAS

Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades

Cuernavaca, Morelos, 30 de abril, 2026.

Dra. Laura Campos Millán
Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis **Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectrografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio** que presenta:

Arnold Hernández Díaz,

con el fin de obtener el grado de
le informo que otorgo mi

Doctorado en Humanidades,
voto aprobatorio

para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son:

La tesis presentada cumple con los requisitos para su aprobación. Su aportación es importante dado que su tema es de relevancia en el siglo XXI. Se trata del suicidio. El abordaje a este se realiza desde metodología filosófica y pesimista, convirtiéndose en un acontecimiento filosófico y desafío existencial. La espectrografía es una propuesta interesante dado que alude a buscar zonas de resonancia, se trata de una forma de composición del fenómeno suicida en diferentes frecuencias —ontológicas, éticas, metafísicas y existenciales— para hacer visibles aquellas capas que han sido sistemáticamente ocultas por los discursos dominantes. Con ello el sustentante busca restablecer una filosofía del suicidio en clave pesimista, que conduce a una comprensión desde la finitud. De modo que su aportación consiste en restituir el suicidio como como un problema filosófico legítimo y una decisión ontológica, y no reducido exclusivamente a categorías médico-psicológicas o juicios morales. Esto permitiría abordar las argumentaciones necesarias éticas-morales y legislativas entorno a la eutanasia, cuestión que en el siglo XXI se vuelve cada vez más necesaria.

Sin más por el momento, quedo de usted

Irving Samadhi Aguilar Rocha
FIRMA ELECTRÓNICA (UAEM)





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS

Se expide el presente documento con firma electrónica UAEM, soportada por el certificado vigente a la fecha de su elaboración y con efectos plenos de conformidad con los LINEAMIENTOS EN MATERIA DE FIRMA ELECTRÓNICA PARA LA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS PUBLICADOS en el ÓRGANO INFORMATIVO UNIVERSITARIO "ADOLFO MENÉNDEZ SAMARÁ" número 117 de fecha 20 de abril de 2021.

Sello electrónico

IRVING SAMADHI AGUILAR ROCHA | Fecha: 2026-04-22 14:05:09 | FIRMANTE

HP7ZfSGYV0SI5W/03XLpLtKkwJTz8Pn7qRnolv9G9TaA2LHCpHSjJYXhjhUad3d9d7PZy4QDy5yysJGFhRyl1j1AziZFA3/Nidp1OHrgkPeganK15811cqXqsLI77IcHA3vmiNycHc16
P+gFI1HiSsUqgSTotoVwJ+e1FGymCyUN/bQ1IQCIYZJhGXL6sfyUsmZm3RV7hdm6ZSC0cMo4GDEAlf8XJMg1h4Vx8N/88ZXUuPFEae619xrBJwDdvF+y0/63/vBQUoPMolDaD
M/iPSQaJB03kzsuSlzkfsjzgT29LTwMQRgik3lhBqDw1taKLpXIlt+mP7HI3lv3nsJIA==



Puede verificar la autenticidad del documento en la siguiente dirección electrónica o
escaneando el código QR ingresando la siguiente clave:

BPEaDMt9e

<https://efirma.uaem.mx/noRepudio/Ka55rGMSqugwdlh56Au7QhUuryHS63Vh>



UAEM
RECTORÍA
2023-2029



**UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA DE
ZACATECAS**
FRANCISCO GARCÍA SALINAS



UNIDAD ACADÉMICA DE
FILOSOFÍA

Zacatecas, Zacatecas, a 12 de junio de 2026

Dra. Laura Campos Millán

Coordinadora del Posgrado en Humanidades
Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades
Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
PRESENTE

Después de leer la tesis **Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: espectografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio** que presenta:

Arnold Hernández Díaz,

con el fin de obtener el grado de Doctorado en Humanidades, le informo que otorgo mi **voto aprobatorio** para que se proceda a su defensa pública. Los argumentos que sostienen mi decisión son: La tesis de Arnold Hernández Díaz satisface los criterios usuales para un trabajo de este nivel, tanto los relativos al contenido y su fundamentación como a los formales. Hernández ha realizado una investigación profunda y producido un texto adecuado e interesante, así como de interés filosófico.

Sin más por el momento, quedo de usted

Dr. Francisco J. Serrano

Unidad Académica de Filosofía de la UAZ
Profesor investigador
fserrano@uaz.edu.mx

